# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLOGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 89 ABRIL-JUNIO 1949 VOL. 23

# SUMARIO


Págs.

MADOZ, JOSÉ, *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla* ..... 147
SALAVERRI, JOAQUÍN, *Censuras de las tesis en Teología* ..... 169

*NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS*

SAGÜÉS, JOSÉ, *Ciencia de Dios y objetos futuribles* ..... 189
GONZÁLEZ, SEVERINO, *Los "Theologumena" del Dr. Manyá* ..... 203
SOLÁ, FRANCISCO DE P., *Fuentes Patrísticas de la Mariología de San Bernardo* ..... 209
IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Estudios decisivos para fijar el texto auténtico del "Cántico Espiritual" de S. Juan de la Cruz* ..... 227
MADOZ, JOSÉ, *Ovidio en los Santos Padres españoles* ..... 233

*BIBLIOGRAFIA*

I. LIBROS: Ghellinck, J. de, *Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 3, *Compléments à l'étude de la Patristique.—Consécration Mariale. Journées Sacerdotales d'Etudes Mariales.*—Lusseau-Collomb, *Manuel d'études bibliques*, 3, 2.ª part. *Les livres Prophétiques*, 8.ª ed.—Ghellinck, J. de, *Les Exercices pratiques du Séminaire en Théologie*, 4.ª ed.—Genicot-Salsmans, *Institutiones Theologiae Moralis*, 16.ª ed.—Pujiula, J., *De medicina pastorali. Recentiores quaestiones quaedam exponuntur.*—Angel del Hogar, *La intimidad conyugal. El libro de la esposa.*—Arroyo, G., *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum cum Concordantiis eiusdem.*—Suelzer, Sr. M. J., *Julianus Pomerius, The Contemplative Live.*—Alejandro, J. M., *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Disertación doctoral.*—Klimke, F., *Historia de la Filosofía.* Trad. y amplif. por la Facult. de Filosofía de Sarriá.—Piquer y Jover, J., *El niño abandonado y delincuente.*—Kieffer, F. *La autoridad en la familia y en la escuela.* Trad. de la 2.ª ed. franc., 2.ª españ.; *Educación y Equilibrio*, Trad. del franc. por L. Reca.—Ottaviano, C., *Critica dell'Idealismo*, 2.ª ed.—Ignacio de L. San, *Obras completas*, 1, *Autobiografía. Diario espiritual*, por V. Larrañaga.—Bedoyere, M. de la, *Catherine Saint of Siena.*—Gema Galgani, Santa, *Autobiografía, diario, escritos varios, libro de los éxtasis.*—Quintero, M.ª B., *Vida popular de la Santa.*—Gómez Canedo, L., *D. Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Sta. Sede.*—Pastells-Mateos, *Historia de la Compañía de J. en la Prov. del Paraguay.*—Balmes, J., *Obras completas*, 1.—Cirarda, J. M.ª, *El modernismo en el pensamiento de Unamuno.*—Solá, F., *Suárez y las Edic. de sus obras. Monog. bibliogr.*—Strecker, K., *Introd. à l'étude du Latin médiéval.*—Arellano T., *Invitación al silenc.*—Ayala, A., *Arte de gobernar; Ignacianas.*—Petazzi, J. M., *La Hora Santa.*—Mártil, G., *Medit. para Seminaristas.*—Eymard, B. J., *Obras Eucarísticas.*—Zolli, E., *Mi encuentro con Cristo.*—Guardini, R., *El Mesianismo.*—Codinach, C., *Obras religioso-musicales.*—Sarabia, R. *María Goretti, virgen y mártir.*—Fernández, A. *Florilegio Bíblico*, 13, *Los Diálog. de Jesús.* 239
II. REVISTAS: Patrística, Teología dogmática, Exégesis Bíblica ..... 263
Siglas adoptadas en las citas ..... 271

*CRONICA*

La Décima Semana Bíblica italiana, por *R. Criado.*—Primera Semana Teológica de la Universidad Gregoriana.—El IV centenario de Suárez en la Facultad de Teología de Granada.—Congreso Asuncionista en Buenos Aires.—Fiesta de Santo Tomás en la Universidad Pontificia de Comillas.—Una nueva revista "Latinoamérica".—Necrología ..... 273
*LIBROS RECIBIDOS* ..... 285



REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6046.—MADRID (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1949 SON:

| | |
|---|---|
| España y naciones del convenio postal ..... | 51 ptas. |
| Los demás países ..... | 72 — |
| Número suelto ..... | 16 — |
| Número atrasado ..... | 19 — |

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

# Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla

En el fascículo VI-VIII de *Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi* se publicó en 1940, en El Escorial, la siguiente obra: *S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Variis Quaestionibus adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus.* Auctori restituerunt P. A. C. Vega et A. E. Anspach.

Es una obra voluminosa, de 87 capítulos (272 págs.), dirigida toda ella, como reza su mismo título, a los judíos, a los demás infieles y otros herejes judaizantes. Contiene una suma de la doctrina cristiana distribuída en secciones de muy varia materia: un estudio de concordia entre ambos Testamentos, con ciertas interpretaciones místicas y alegóricas sobre los pasajes en apariencia discordantes; exposiciones de apologética antijudía acerca del término y acabamiento de la antigua Ley; un sustancioso comentario y documentación escriturística a los principales enunciados del Símbolo de la fe, con amplias precisiones cristológicas; varias impugnaciones al sentido de interpretación carnal de los judíos en punto a las Escrituras; aclaraciones y breve explicación de los nombres de Jacob y de sus hijos; de las diferencias de la vida activa y contemplativa; varias prescripciones canónicas y litúrgicas; varios capítulos sobre los nombres y significación de las grandes ciudades de la antigüedad que salen en la Escritura; algunas explanaciones acerca de la misión de la Iglesia, acerca de la vida futura, etc., etc.

Su carácter es eminentemente de demostración de las verdades por autoridades de la Escritura en ambos Testamentos; hasta tal punto, que en una gran parte de su extensión cons-

tituye una verdadera catena o florilegio escriturístico para cada uno de los puntos doctrinales enunciados en los epígrafes de los capítulos. La erudición escriturística es copiosa, y se explaya en interpretaciones alegóricas y "espirituales", como afirma su autor, para instrucción y edificación de los lectores. En los puntos en que doctrinalmente coincide con San Isidoro y San Julián de Toledo, esta obra es mucho más abundante y documentada que sus modelos en citas escriturísticas y explicación de las mismas.

El escrito se nos ha transmitido por tres códices: *Escorial S. I. 17* visigótico, según Antolín de principios del siglo IX[1]; otro de *Angers*, del siglo X, y un fragmento, del Vaticano, *Reg.* 281, del siglo IX-X. Ninguno de los dos primeros lleva nombre de autor, si bien los editores actuales creen que el de Angers llevaba el nombre de San Isidoro, en los primeros folios, que hoy faltan. El fragmento vaticano, que es un solo capítulo, está atribuído a San Isidoro, y fué publicado por Arévalo en los apéndices.

Fué editada la obra por vez primera en 1717, por Martène, en su *Thesaurus novus anecdotorum*, vol. V, col. 401-594, con la atribución a Rabano Mauro, según una nota marginal de mano moderna en el códice de Angers, que es el que aquí se reproducía. La edición actual, más acabada, gracias a la contribución de los códices de El Escorial y del Vaticano, lleva una extensa introducción de los editores, en la cual defienden la paternidad isidoriana del escrito, por el examen interno del mismo, por algunas citas medievales, en el *Decreto* de Graciano y en otros autores, y por la autoridad del fragmento del Vaticano, que atribuye el manuscrito fragmentario al Doctor Hispalense.

Al presentar la publicación a nuestros lectores de "Razón y Fe", en 1940 (vol. 121, págs. 387-388), señalábamos el interés de un estudio, que quedaba por hacer, sobre las fuentes de la obra. La realización de aquel deseo, entonces formulado, nos ha llevado hoy a conclusiones inesperadas, que vamos a exponer en el presente trabajo.

Para mayor claridad en esta explanación dividimos la materia en varias secciones, cuyos epígrafes no revelan una posición apriorística, sino que son el enunciado del fruto de la investigación que se sigue.

---

1 *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. IV, Madrid, 1916, p. 23. El P. Vega dice, de fines del siglo VIII.

## *El "Liber de variis quaestionibus" es posterior a San Isidoro*

*a*) El autor Anónimo—llamémosle así, para no prejuzgar la cuestión—tiene una cita en su *Praefatio* al Doctor Hispalense con el título de "quidam egregius doctor". La cita, en efecto, corresponde literalmente a un pasaje de las *Sentencias:*

| Anónimo | San Isidoro |
|---|---|
| Quantum enim ad aedificationem fidei et morum correctionem congruit, utilior *veridica* eloquii *simplicitas*, quam falerata verborum commenta, aptiorque parva et sana doctrina, quam plurima et fucata verbositas. *In lectione*, ut ait quidam egregius doctor, *non verba sed veritas est amanda. Simplicioribus enim litteris non est praeponendus f u c u s grammaticae artis. Meliores sunt enim communes litterae, quia simpliciores et ad solam utilitatem legentium pertinentes; illae vero nequiores, quia ingerunt hominibus perniciosam mentis elationem* (*Praef.*, edic. Vega, p. 2-3). | *In lectione non verba sed veritas est amanda.* Saepe autem reperitur *simplicitas veridica* et composita falsitas... *Simplicioribus litteris non est praeponendus fucus grammaticae artis. Meliores sunt enim communes litterae, quia simpliciores, et ad solam humilitatem lege n t i u m pertinentes: illae vero nequiores, quia ingerunt hominibus perniciosam mentis elationem* (*Sent.* I, 13, 8-10). |

El P. Vega fijó su atención solamente en las primeras palabras de la cita: *non verba sed veritas est amanda,* que vió reproducidas en las *Sentencias* isidorianas, para insinuar que tal vez se toman de San Gregorio M., sin ulterior precisión. Pero la cita, como se ve por nuestro subrayado, continúa en varias líneas. El Anónimo, evidentemente, hace una cita de San Isidoro, a quien llama "egregius Doctor".

En cuanto a las primeras palabras, San Isidoro las debe, directa o indirectamente, a San Agustín. Me fundo en el siguiente dato. También Agobardo contiene la misma cita en esta forma:

> Quoniam *in verbis* disserentium, ut quidam patrum ait, *veritas amanda est, non verba:* quid enim prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest; aut quid obest lignea, si hoc potest, quando nihil quaerimus, nisi patere quod clausum est? (*Adv. Felic.* 3: ML 104, 35 C).

Sentencia que se toma, con alguna variante, de San Agustín: "In verbis verum amare, non verba. Quid enim prodest clavis aurea, si..." (*De doctr. christ.* 4, 11.)

Con ello se responde también a la observación de Anspach

(p. LXXIV, 30 s.) sobre las alusiones del Anónimo "cum doctore suo egregio, quem ego adhuc non novi".

Por otra parte, no me parece que la obra del Anónimo responda como segundo libro a la indicación de Braulio "*Quaestionum libros duos*" (*Praenot.* n. 16). El primero de estos libros sería, según esta hipótesis de los editores, el de las *Quaestiones in Vetus Testamentum*, ya conocidas; y el segundo, éste del Anónimo. Pero no se guarda en ambos la uniformidad homogénea que exigiría la común designación de Braulio: la información, el punto de vista y el desarrollo de la materia son diversos en ambos escritos. Las *Quaestiones in Vetus Testamentum* se informan en los diversos libros del Antiguo Testamento; el Anónimo, en ambos Testamentos, según su título indica, "ex utroque Testamento". La tendencia y punto de vista son también diversos: en aquéllas, de exposición doctrinal, sin atención a adversarios determinados; en éste, "adversus iudaeos, seu ceteros infideles", etc. El Anónimo antepone epígrafes extensos del contenido de cada capítulo, cosa de que carecen las *Quaestiones*. Estas, finalmente, no poseen la riqueza de argumentación escriturística de que hace alarde el Anónimo. No hay homogeneidad en ambas obras.

*b*) Otro indicio de posterioridad en el Anónimo es la situación doctrinal que revela en punto a la doctrina de las dos voluntades en Cristo. En efecto, la demostración de las dos naturalezas en Cristo y de su única persona, con otros aspectos del Verbo hecho carne, se exponen muy ampliamente en los capítulos XVII-XIX, etc. Estas exposiciones recuerdan algo las del cap. XIII del 2.° Concilio de Sevilla, presidido por San Isidoro[2]. Pero la demostración es más amplia y abundante en el Anónimo, y en punto a las voluntades en Cristo maneja una expresión más precisa y depurada. Esto se hace más sensible en la conclusión del cap. XX, 5 (p. 56):

> Duas quippe in singularitate personae continet naturas, unam videlicet deitatis, aliam vero humanitatis. Duas etiam formas, duasque voluntates atque operationes.

La precisión tética de esta redacción supone muy elaborada la doctrina del diotelismo, y ya pasada su controversia (a. 619-679). En el Concilio de Roma, de 649, se canoniza: "... duas naturales voluntates et operationes, divinam et humanam" (can. 18). En la Carta dogmática de Agatón (a. 680): "... et duas naturales voluntates et duas naturales operationes"

---

[2] Véase nuestro estudio *El florilegio patrístico del concilio II de Sevilla*, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p. 177-220.

(D. 288). En la Cristología de San Isidoro, ni siquiera en el debate antiacéfalo del 2.º Concilio de Sevilla, no se halla tanta precisión. Cuando escribía el Anónimo, la terminología del diotelismo estaba ya fijada y definitiva: es el paso que en él se ha dado ya sobre San Isidoro.

*c*) También la situación histórica que describe en el capítulo LVI, 11, sobre ciertos herejes judaizantes arguye un ambiente de posterioridad en la mente del Anónimo:

Certe iudaei et plerique haeretici sanguinem animalium comedere renuunt.

El P. Vega recuerda a este propósito una prescripción de Pirminio. En efecto, el célebre catequista, autor de *Scarapsus*, cap. 19, ordena: "Nolite manducare morticinum neque sanguinem". El *Scarapsus* se data entre los años 710-724 [3]. Hacia la misma fecha nos lleva en España, y más determinadamente en Zaragoza, la Carta de Evancio, el Arcediano de Toledo, que juntamente con Urbano administra el Arzobispado de Toledo durante la ausencia de Sinderedo (a. 707-721). En este escrito se atestigua la existencia en Zaragoza de ciertos cristianos que practicaban prescripciones judaicas: "... sanguinem... carnum quasi immundum abicere" [4].

No se ve otro precedente de *herejes* judaizantes por este capítulo. La censura, por lo mismo, del Anónimo sobre tales *herejes* judaizantes parece presuponer una situación como la que describen estas dos fuentes; no anterior, según eso, al siglo VIII. Son los que tiene presentes en el propósito de su obra, según el título de la misma [5].

---

3 Cf. G. JECQUER, *Die Heimat des Hl. Pirmin D. Apostels der Alamannen*, Münster, 1927, p. 88.

4 JECQUER, ob. cit., p. 116-117; el mismo P. Vega trató ampliamente del caso en la "Ciudad de Dios", t. 153, 1941, p. 82-92.

5 Para terminar este apartado primero del presente trabajo quiero reproducir aquí una observación que se publicó en el número citado de "Razón y Fe", con el fin de completar esta materia. La nota 2 de la página 2, en la edición del *Liber de variis quaestionibus*, ha de señalar como fuente a San Jerónimo, y no a Justo de Urgel, como allí se dice. Véase este paralelismo:

| ANONIMO | SAN JERONIMO |
|---|---|
| De cetero, *obsecro te, lector ne laborem meum* obelo cum simplicitate *reprehensibilem* iudices: in *tabernaculo enim Dei offert unusquisque quod potest. Alii* namque per spiritalem sensum et intellegentiae | Quae cum ita se habeant, *obsecro te, lector, ne laborem meum reprehensionem* aestimes antiquorum. *In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest: alii aurum* et *argentum* et lapides pretio- |

### *Es un escrito claramente adopcionista*

Pero entendámoslo bien: la obra no se propone defender el adopcionismo. Otros fines persigue, como se ve por el intento presupuesto en el prólogo y desarrollado en sus varias secciones. Sino que habla en plan adopcionista; con terminología característica de la secta, con afirmaciones e indicios manifiestos de su ideología.

*a*) Característico era en la doctrina y lenguaje adopcionistas el dualismo de filiación que distinguían en Cristo: una, *genere et natura;* otra, *adoptione et gratia.* Véase un ejemplo típico, de Elipando:

> Quia non per illum qui natus est de virgine visibilia condidit (Deus), sed per illum qui *non est adoptione sed genere, neque gratia sed natura* (*Symbol. fid.*: ML 96, 17).

Compárense ahora con estas precisiones de Elipando estas otras de nuestro Anónimo:

> Ut quemadmodum ille qui in essentia divinitatis, ***non gratia sed natura, non adoptione sed genere*** verus est filius Dei... (Capítulo LII, 8, p. 158).

Como se ve, esa contraposición entre aquél que es Dios *natura non gratia, genere non adoptione,* y el otro que se hace hombre *gratia et adoptione,* se sobrentiende fácilmente y aparece en otras manifestaciones.

---

fulgorem, *aurum* offerunt; alii per eloquentiae nitorem *argentum* deferunt; alii vero per praedicationis sonum et tolerantiae fortitudinem in domini munera aeramentum adducunt; alii autem per virtutum splendorem gemmarum varietatem in Dei donaria exhibent. *Nos* vero, velut egeni et pauperes, quia potiora dare non valemus, saltem vel minima quae possumus in domo Dei proferimus. Nam et *Apostolus infirmiora n o s t r i* corporis *necessaria esse dicit* (Praef., p. 2).

sos: alii byssum et purpuram et coccum offerunt et hyacinthum; *nobiscum* bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos. Et tamen *Apostolus contemptibiliora nostra* magis *necessaria* l u d i c a t (Praef. in libros Samuel et Malachim: PL 28, 557).

Probada así la dependencia, no de Justo de Urgel, sino de San Jerónimo, caen por su base las conjeturas que hace Anspach (p. LXXIV-LXXV) en aquella suposición.—En lo sucesivo, las citas del texto del Anónimo se hacen con las referencias al capítulo, número y páginas de la edición de El Escorial.

*b*) Cabalmente esa distinción entre dos concretos en Cristo—*illum et illum*, decían los críticos—se realiza en varios textos del Anónimo. Para mayor exactitud voy a compararlos con otros análogos de Félix de Urgel:

| Anónimo | Félix |
|---|---|
| Filius quippe David veraciter Christus secundum carnem, quam ex utero Virginis Mariae accepit, praedicatur et creditur. Filius vero Dei in eadem carne non substantialiter, sed per eum, qui illum in unitate personae suae suscepit atque univit, id est, illum, qui verus filius est substantialiter, et ipse filius eius est, non divisa persona, sed unita atque singulari, gemina vero substantia, deitatis videlicet atque humanitatis (Cap. XIX, 3, p. 54-55). | In vero quippe filio de substantia Patris genito... Quantum vero ad humanitatis eius substantiam convenit, eumdem filium suum, quia non ex semetipso genuit, sed de substantia matris virginis creavit et nasci voluit... [6]. |

Con razón comentaba Agobardo: en cuanto a la humanidad le considera Félix nacido de la Virgen, y no le tiene por verdadero hijo:

Dicendo namque: *In vero quippe filio de substantia patris genito*, ita dividit divinitatem ab humanitate in Domino, ut eam in sola divinitate dicat verum Filium, in qua et de Patris substantia est genitus; iuxta humanitatem autem, in qua et dicit illum de substantia matris virginis creatum, sentiat eum non verum, licet loquendo explicare non audeat (*Adv. Felic.* X).

En la misma separación coincide el Anónimo al decir que Cristo solamente en cuanto Dios es Hijo de Dios; en cuanto hombre, no es sustancialmente Hijo de Dios, sino por aquel que lo tomó en unidad de persona.

La distinción de los dos concretos en Cristo se repite en el Anónimo:

Et quod verum hominem, quem ex utero Mariae Virginis in unitatem personae suae assumpsit in hunc mundum visibiliter gestavit (XXX, 1, p. 57).

Idem Dei Filius a Patre missus ob reparationem humani generis... verum hominem in hunc mundum gestaret, quem de utero virginis... (XVII, 1, p. 48).

*c*) En la mente del Anónimo, Cristo es el primer adoptado, en quien precede nuestra adopción de hijos para con Dios:

---

6 En AGOBARDO, *Lib. adv. Felicem*, X: ML 104, 40 C.

Hoc vero catholica fides certum habet, quia sicut utraque resurrectio fidelium atque regeneratio in Redemptore nostro, qui est caput Ecclesiae, praecessit, ita et adoptio filiorum Dei in ipso praeit (LXXX, 13, p. 231).

*d*) La designación de Cristo en cuanto a la humanidad como siervo de Dios, recta de suyo, se viciaba en la ideología y lenguaje adopcionistas al rebajársela al concepto de filiación adoptiva. Tal sucede en el Anónimo:

Filius itaque David veraciter dicitur, quia ex Maria Virgine, quae fuit de genere eius secundum carnem nasci dignatus est: in qua carne et filius David veraciter nuncupatur et servus Patris appellatur: servus utique in forma servi; filius vero per electionem et gratiam (Cap. XLVII, 6, p. 135).

Dominus omnium cum Patre secundum divinitatem, servus vero Patris in assumpta humanitate (Cap. XX, 1, p. 55).

Ipse unus atque idem est, qui in forma divinitatis Dominus est ut Pater et Spiritus Sanctus; in forma vero humanitatis servus est Patris atque subiectus, quamvis praelatus sit omni creaturae in caelo et in terra (XX, 4, p. 55-56).

Y a continuación se apoya en la Escritura:

Et in Psalmo: *Da potestatem puero tuo et salvum fac filium ancillae tuae.* Et alibi: *O Domine, ego servus tuus et filius ancillae tuae,* id est Mariae (Ibidem).

*Quid potuit de ancilla nasci nisi servus?,* preguntaba Félix [7].

*e*) Otra desviación típica en los adopcionistas era la que imprimían al término escriturístico: *Deus erat in Cristo.* Paulino de Aquileya censura a Félix de Urgel porque éste subraya que el Apóstol dice "Deus erat in Christo", y no: "Deus erat Christus". Se trata del texto de San Pablo: "Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi" [8]. Ahora bien, en el Anónimo se respira el mismo ambiente en este párrafo:

Ipse est Deus Dei Filius in assumpto homine, de quo beatus Paulus testimonium perhibens ait: *Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi,* ut subaudiatur *divinitas* in homine assumpto (Cap. XXI, 20, p. 64).

Cabalmente uno de los cargos de acusación contra Félix era el sentido que daba a los textos escriturísticos: *Et habitavit in nobis; In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corpo-*

---

7 En ALCUINO, *Adversus Felicem libri septem,* lib. III, 3: ML 101, 164 B.

8 Véase PAULINO DE AQUILEYA, *Contra Felicem Urgelitanum libri tres,* lib. I, cap. 34: ML 99, 386 C-B.

*raliter*, etc., para significar que el Verbo habitaba *in homine assumpto*. Y he aquí que todo ello está en ese capítulo citado del Anónimo, con los mismos textos de la Escritura.

Es verdad que este capítulo XXI del Anónimo guarda cierta semejanza con el capítulo 3, libro I del *Contra iudaeos* de San Isidoro; pero al "lumen Hispaniae", como le llamaba Alcuino, no se le escaparon frases como las que acabamos de transcribir del cap. XXI, n. 20, del Anónimo. Y en vez de la sentencia adopcionista de éste: "... quod (Filius Dei) verum hominem ... in hunc mundum visibiliter gestavit" (p. 57), escribió, más rectamente: "Et quod divinam humanamque substantiam in utroque perfectus una Christus persona gestaverit (*De offic.* II, 24, 2). Por la edición del Anónimo puede observarse que en las páginas más penetradas de adopcionismo no hay reminiscencias isidorianas.

*f*) Finalmente, el uso del término "homo assumptus" exigiría las mismas precisiones que el de "servus Patris". Su utilización en Félix de Urgel alarmaba a Agobardo [9], a pesar de la recta interpretación que de suyo admite. Idénticas reservas hay que hacer en el empleo del mismo por nuestro Anónimo. Su uso es frecuentísimo; y muchas veces para denotar aquella duplicidad adopcionista en Cristo, antes subrayada. Baste un ejemplo:

> In libro quoque Danielis Prophetae de futuro iudicio quod Pater per Filium, hoc est, per hominem assumptum, acturus est... (Cap. LXXXII, 11, p. 237).

Otros muchos testimonios del Anónimo pudiéramos citar todavía, para acreditar su mente adopcionista. Los reservamos para el tercer apartado de nuestro trabajo, en el cual creemos poder señalar ya determinadamente la persona misma del autor, que fué precisamente el principal portaestandarte de la secta.

### *Es una obra de Félix de Urgel*

Por su aliento y amplitud, por su erudición escriturística y, desgraciadamente, también por su ideología adopcionista, el *Liber De variis quaestionibus*, del Anónimo, es hermano del

---

9 "Videtur mihi—escribe a Ludovico Pío, destinatario de su obra—etiam vestra caritas commonenda de hoc quod Felix frequenter gaudet dicere *hominem assumptum* vel *formam servi*. Quamquam enim et pie dici possit, sicut et frequentissime dictum a sanctis patribus invenitur, tamen considerandum est quod etiam impie dici possit, secundum quod et Nestorio haec verba nostris displicuerunt" (y cita varios testimonios de San Cirilo). *Lib. adv. Felic. Urgel.*, X: ML 104, 40 A.

otro escrito, de Félix de Urgel, hoy desaparecido, que Alcuino y Paulino de Aquileya tuvieron en sus manos.

Con ser muy poco, relativamente, lo conservado por estos apologistas, del escrito de Félix, brinda sin embargo base solidísima para establecer y hallar un paralelismo de adaptación y exactitud admirable en su coincidencia con los capítulos cristológicos del Anónimo. Esta desproporción entre lo exiguo del material manejable y la gran identidad doctrinal y terminológica refuerza evidentemente la eficacia de nuestra argumentación.

Por otra parte, por la condición de tales adversarios, teólogos de valor, que terciaban personalmente en la contienda y tuvieron presente la obra capital de Félix, ellos obtienen en el caso categoría de testigos de mayor excepción en punto a caracterizar la doctrina del hereje. Demostrada la coincidencia ajustada de nuestro libro con los restos del otro escrito de Félix, en ideas, argumentación y aun rasgos personales estilísticos, la autoridad de aquellos teólogos adquiere, como veremos, el grado de una atestación excepcional sobre la paternidad que buscamos.

Ha de notarse, volvemos a repetir antes de entrar en este examen, que los fragmentos conservados por Alcuino y su colega pertenecen, como ya se ha insinuado, a la obra capital de Félix, la principal propugnadora del sistema de la adopción en Cristo. Por las Cartas de Alcuino y por la apreciación que le merecieron esos breves restos doctrinales, sabemos la cronología y la gravedad de aquella obra que él refuta. El *Liber de variis quaestionibus,* por el contrario, no se propone la defensa del adopcionismo. Por su título, por el propósito confesado en su *Praefatio,* cuyo contenido dimos más arriba, se estima su carácter de dar doctrina a judíos, infieles y herejes judaizantes. Pero habla en plan adopcionista: el adopcionismo se halla en su exposición como doctrina connatural de su autor; y como podrá observarse en todos sus puntos más salientes.

Es sabido que Félix figura ante la crítica como la personalidad más destacada del adopcionismo, por su erudición, por su prestigio y por el rigor lógico a que llevó el sistema hasta sus últimas consecuencias. No vamos a detenernos en probar estas afirmaciones, ya definitivamente averiguadas en el dominio de la Historia eclesiástica [10].

Como habrá podido notarse ya por la segunda parte de

---

10 El proceso histórico puede verse en A. HAUCK, *Kirchengeschichte deutschlands,* parte segunda, Leipzig, 1912, p 297-349; y. más reciente-

nuestro estudio, casi todos los puntos de parentesco del Anónimo con el adopcionismo se estudiaban precisamente sobre los fragmentos de Félix. Aquí vamos a elegir otros tres o cuatro, más graves y característicos.

*a*) Típica fué en su audacia y gravedad la doctrina de las dos generaciones que distingue Félix en el hombre Jesús: la una, a la vida de la naturaleza; la otra, a la vida sobrenatural; la una, según la carne; la otra, por adopción. Véase la coincidencia de Félix y el Anónimo en tales exposiciones:

| Félix | Anónimo |
|---|---|
| Quoniam sicut in *prima generatione, ex qua secundum carnem nascimur, nullus homo esse potest, qui aliunde originem trahat, nisi de primo illo Adam,* qui ex terra virgine creatus est; ita et *in hac secunda generatione spiritali,* in qua renascimur ex aqua et Spiritu Sancto, nemo gratiam adoptionis consequi valet, praeter illum, qui eam (locus corruptus) in eam in Christo ex carne Virginis creatum, natum, qui est secundus Adam, *accepit has geminas generationes: primam videlicet, quae secundum carnem est; secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit: idem redemptor noster secundum hominem complexus in semet ipso continet: primam videlicet quam suscepit ex Virgine nascendo; secundam vero quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo* [11]. | Recapitulatio *duarum generationum, quas Dei Filius in forma humanitatis in semet ipso* absque omni delicto *complexus est.*—Duae quippe sunt generaliter in hominibus generationes. *Prima videlicet quae secundum carnem... ex Adam* et Eva *ducit originem. Secunda vero, quae spiritalis est,* a Christo, qui est secundus Adam, et ecclesia, Eva, quae recte dicitur mater cunctorum viventium, s u m i t initium... In illa, quae secundum Adam est, nullus absque peccato nasci potest; in ista, quae per Christum de baptismo exordium sumit, omnes qui regenerantur...<br>*Has quippe duas generationes,* ut saepe est dictum, Redemptor noster, *in forma servi in se ipso continet. Prima videlicet quae secundum carnem,* est *quam suscepit ex Virgine nascendo* absque ulla sorde peccati... *Secunda vero, quae per adoptionem est quam instituit in baptismo a mortuis resurgendo...* (Cap. LII, 1-3.) |

mente, E. Amann, *L'époque carolingienne,* cap. IV, *L'adoptianisme espagnol,* en la *Histoire de l'Eglise* dirigida por A. Fliche y V. Martin, t. VI, París, 1937, p. 129-152. Desde un punto de vista doctrinal, es fundamental el estudio de J. B. Enhueber, Dissertatio dogmático-histórica... ML 101, 337-438; preciso y luminoso, J. Tixerot, *Histoire des dogmes,* t. III, París, 1912 p. 526-540; todo el cuadro doctrinal, en H. Quillier, "Adoptianisme au VIII siècle", en el *Dict. de Théol. Cathol.,* t. I, col. 403-413, donde podrá verse el resto de la Bibliografía. En sus relaciones con la liturgia mozárabe, J. F. Rivera, *La controversia adopcionista del siglo VII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe,* en "Ephemérides liturgicae", 47, 1933, p. 506-536.

11 En Alcuino, *Adv. Felic.,* lib. II, 16: PL 101, 157-158.

La identidad de esta singularísima doctrina en ambos escritores, con la comunidad de fórmulas y términos, lleva al lector a concluir que es una misma la mano que ha redactado ambas exposiciones. Distinción de dos generaciones en Cristo, "in forma servi", con la inclusión ("complexión") de las mismas en su humanidad; con la calificación de la segunda, espiritual, "per adoptionem"; con la iniciación de esta misma en el bautismo, resucitando de entre los muertos...; todo esto tiene un eco homogóneo tal en el Anónimo, que solamente parece ser efecto de la misma mano redactora. Pero sigamos todavía el paralelismo.

Alcuino termina su cita con estas palabras: "Et hoc affirmare niteris in genealogiis, quae in evangelio leguntur, una secundum Matthaeum, altera secundum Lucam" [12].

Y poco más adelante transcribe en efecto otro párrafo de Félix sobre estas generaciones, que es exactamente el mismo del Anónimo en idéntico contexto:

| Félix | Anónimo |
|---|---|
| *Matthaeus*, inquit, in exordio evangelii *seriem generationis, quae secundum carnem ad Christum descendit*, a David seu *Abraham incipiens, usque Ioseph sponsum Mariae, per* reges et *ceteros* de tribu Iuda sibimet succedentes, dinumerando *perducit: in qua generatione carnis quatuor feminae introducuntur.* Tres videlicet *ex gentibus;* quarta vero illa *in qua David peccavit: ut liquide patesceret quod idem Redemptor noster non solum ex Iudaeis, sed et de gentibus; neque de iustis, sed etiam de peccatoribus veram carnem* ex Virgine *suscepit. Lucas vero seriem generationis, quae per adoptionem est, non per genealogiam carnis, quemadmodum Matthaeus, sed a baptismo, in quo baptizatus est Christus in Iordane, ab ipso Christo incipiens non per tribum Iuda, ut prior, sed per tribum* sacerdotalem texens: *neque deorsum descendendo,* sicut ille, *sed sursum versus: non per Salomonem ex* | Has geminas generationes, duo illi evangelistae, Matthaeus videlicet et Lucas, in praedicatione sua in ipso Christo Domino mirabiliter copulant. Ex quibus primus, *Matthaeus, seriem generationis, quae secundum carnem est, ab Abraham incipiens* et *per ceteros descendendo* retexens, *per Ioseph sponsum Mariae usque ad Christum perducit. In qua generatione nonnullae feminae ex gentibus introducuntur, ut ostenderet quod idem Redemptor noster, non solum ex Iudaeis, seu iustis hominibus, sed de gentibus atque peccatoribus carnem suscepit... Lucas vero ordinem generationis, quae per adoptionem fit, non a nativitate carnis, sicut Matthaeus, sed a baptismo, in quo baptizatus est Christus Dominus* a Iohanne *in Iordane* fluvio, *ab ipso Christo sumens exordium* narrandi, *non deorsum descendendo, sed sursum versus ascendendo; neque per tribum Iuda, sicut Matthaeus, sed per tribum* |

12 Ibidem.

*Bersabee genitum, sed per Nathan in David recopulans* usque *in Adam perduxit ad Deum*, caput videlicet replicans ad caput [13].

Levi, hoc est, sacerdotalem prosapiem; *neque per Salomonem, qui ex Bersabee, in qua David peccavit, genitus est, sed per Nathan recopulans in David* enumerando revocans *in Adam perducit ad Deum* (Cap. LII, 4-5, p. 157).

No es menester ponderar la coincidencia exacta de doctrina y redacción: el subrayado hace sensible que, con ligerísimas variantes de expresión, el contenido del Anónimo es una réplica acabada del otro cuadro, en fondo y forma, hasta en los menores detalles.

También Paulino de Aquileya reproduce el párrafo principal de las dos generaciones [14].

La única diferencia sensible entre ambos desarrollos puede ser que la exposición en el fragmento conservado por Alcuino se endereza a proponer la doctrina de la adopción, mientras que en el Anónimo se da por sentada y se aplica a señalar en nosotros los frutos de la misma.

Nótese de paso que en el Anónimo se reproduce exactamente el párrafo más avanzado que los críticos, desde Alcuino, censuraban en la Cristología de Félix de Urgel, es a saber: la generación de Cristo, que él inició en el bautismo, y que, según comenta Tixeront [15], parece que hace de Cristo un muerto espiritual que recibe en su bautismo la filiación adoptiva:

Secunda vero, quae per adoptionem, est quam instituit in baptismo a mortuis resurgendo.

Con razón se alarmaba Alcuino al comentar tal expresión [16].

Para terminar este apartado sobre las dos generaciones véase la aplicación que de ella hace el Anónimo a nuestra adopción, en sentido plenamente adopcionista:

Quae generatio spiritalis, quae per adoptionis gratiam de filiis irae Dei filios efficit, a nullo alio exordium habere potest, nisi a Christo Domino et Redemptore nostro, qui solus absque virili semine conceptus et sine corruptione de Virgine est genitus. Ut quemadmodum ille qui de essentia divinitatis, *non gratia sed natura, non adoptione sed genere*, verus est filius Dei: propter nos vero *gratia suscepit hominem* in quo fieret verus filius hominis non amittendo quod erat, sed adsumendo quod non erat.

Ita nos, qui natura eramus filii hominum et filii irae... (Ibídem, n. 8-9).

---

13 Ibidem, col. 160 A-B.

14 *Contra Felic. Urgel.*, lib. I, cap. 44: ML 99, 398.

15 *Histoire des dogmes*, t. III, p. 531-532.

16 *Adv. Felic.*, lib. II, 16-18.

*b*) La ignorancia del día del juicio por Cristo, en cuanto hombre, es otro de los extravíos en la doctrina adopcionista. La profesión manifiesta de este error es común a Félix y al Anónimo.

Y, lo que es más característico, también les son comunes la formulación doctrinal y la argumentación escriturística:

| Anónimo | Félix |
|---|---|
| De eo quod dies iudicii soli Deo cognitus sit, cunctis vero hominibus incognitus. — Nempe ipse Dominus noster Iesus Christus iudex vivorum et mortuorum *in evangelio s e c u n d u m Marcum* de iudicii die discipulis suis se interrogantibus inter cetera respondit: *De die autem illo et hora nemo scit neque angeli in caelo, neque Filius, sed Pater solus.* Quod utique de semetipso non secundum divinitatem sed iuxta humanitatem dixisse certum est. ut est illud: Sedere autem ad d e x t e r a m meam vel ad sinistram non est meum dare vobis; sicut et alia plurima similia, quae de subiectione locutus est. *S e c u n d u m praescientiam vero divinitatis suae, de eodem die iudicii ipse de se ipso per Esaiam prophetam dicens*, ait; *Dies enim ultionis in corde meo, annus redemptionis meae venit* (Cap. LXXXI, 1, p. 231 s.). | Deinde vadis quaerendo quid de humanitate Christi, vel quid de divinitate specialiter in sanctis scripturis dicatur: tandemque illuc pervenisti, ubi de die ultimi examinis idem Dominus loquitur; cuius diei cognitionem Christo, in quantum homo est, denegare laboras, ut ex tuis verbis agnosci potest: "Ipse est enim, inquis, qui *secundum praescientiam deitatis diem iudicii per prophetam praedixit: Dies enim ultionis in corde meo, annus redemptionis meae venit.* Ipse nihilominus est, propter humanitatis naturam, q u i *in evangelio secu n d u m Marcum* protestatur: *De die autem illa et hora nemo scit. neque angeli caelorum neque Filius, nisi Pater solus* [17]. |

*c*) La misma lógica consecuencia de tales principios llevaba a Félix a negar que el Hijo del hombre pudiera afirmar haber descendido del cielo. Desvirtuada en ellos la llamada comunicación de idiomas en Cristo, restringían el sentido de los textos escriturísticos. En el Anónimo se halla la misma desviación:

| Anónimo | Félix |
|---|---|
| *Solus quippe Filius Dei dicitur descendisse et ascendisse*, quia *homo ab eo assumptus neque descendit de c a e l o, ubi priusquam nasceretur non erat,* | Aliquando inquis — arguye Paulino de Aquileya contra Félix—ea quae ad solam Dei divinitatem, non ad humanitatem eius pertinere certum est, refe- |

17 En ALCUINO, *Adv. Felic.*, lib. V. 9: ML 101, 196 A.

neque propria virtute ascendit, sed a suo susceptore levatus est; et idcirco, ut dictum est, *solus Dei Filius secundum divinitatem descendisse dic' ur et ascendisse* (Cap. XXII, 5, p. 69).

runtur ad eamdem humanitatem, sicut est illud in evangelio Iohannis: *Nemo ascendit in caelum*, etc. Et addidisti: "Cum liquide pateat *non Filium hominis descendisse de caelo, neque ibi fuisse priusquam nasceretur in terra*" [18].

Poco después el apologista consignaba lo mismo contra el adopcionista:

Tu vero contradicere temerario ausu satagis veritati, affirmans Filium hominis non descendisse de caelo, neque fuisse ibi *priusquam nasceretur in terra*, sed tantum Filium Dei de caelo asseris descendisse [19].

Todo lo cual contiene la misma aserción y razonamiento en el Anónimo, como habrá podido observarse.

*d)* Si de los aspectos doctrinales pasamos a los de orden filológico, hallaremos la misma consanguinidad de estilo en ambos escritores, aun a pesar de la escasez de materiales conservados en la contienda adopcionista, que antes lamentábamos.

No poco sin embargo pudiera aducirse, por ejemplo, en el uso de las partículas *quippe, videlicet,* etc. Voy a limitarme solamente a lo que me ha parecido más típico y característico:

"*Massa humani generis*". El clásico término agustiniano *massa damnata, massa perditionis, massa praevaricationis,* etcétera [20], se adapta para designar a todo el género humano en la variante "massa humani generis":

| Anónimo | Félix |
|---|---|
| Qui eumdem Christum Dominum ut dictum est, credere nolentes ab illa *massa humani generis* quae olim in Adam damnata est, per eius gratiam exempti non sunt (Cap. LX, 3, p. 183). | Quid superest nisi ut eadem caro non de *massa humani generis*, neque de carne matris... [21]. |

"*In singularitate personae univit atque conseruit.*" Es una expresión que no me parece muy común entre los escritores en general. En ella coinciden los dos de que tratamos:

---

18 *Contra Felic. Urgel.*, lib. II, cap. 6: ML 99, 426 B.

19 Ibidem, col. 428 B.

20 Véase O. ROTTMANNER. *Der Augustinismus*, en *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, Munich, 1908, p. 14s.

21 En ALCUINO. *Adv. Felic.*, lib. II, 12: ML 101, 155 C.

Anónimo

... verum hominem in hunc mundum gestaret, quem *de utero* virginis, ex ipsa videlicet massa quae *in unitate personae suae univit atque conseruit* (Capítulo XVII, 1, p. 48).

Ipse est Deus Dei Filius terra carnis nostrae, quam *ex utero* virginis *in unitatem personae sibi* coniunxit *atque conseruit* (Cap. XXI, 9, p. 59).

Félix

Qui illum, inquis, sibi *ex utero matris* scilicet ab ipso conceptu *in singularitate suae personae ita univit atque conseruit*... [22].

*El verbo "liniare"*. Llama la atención en el Anónimo el uso frecuente de este verbo, nada común por otra parte, que en él se emplea para designar la acción de figurar, representar, prefigurar, etc., y se aplica algunas veces a las prefiguraciones típicas de Cristo en el Antiguo Testamento.

... per reges impios, duces atque tyrannos diabolum et antichristum typice *liniat* (Cap. VIII, 3, p. 22).

In contrariam vero partem per mulierem vel mulieres, allegorice *liniat* civitatem diaboli (Cap. VIII, 11, p. 25).

... sicut e contrario, in malam partem, per panem et carnem atque aquam seu ceteros cibos vel potum, iudaeorum carnales superstitiones, haereticorum mendacia tropice *liniat* (Cap. VIII, 17, página 27).

Gad, quia accinctus... Christi *liniat* personam, qui virtute divinitatis accinctus... (Cap. XLIV, 1, p. 126.—San Isidoro, *Qq. in Gen.*, 31, 43-44, que es la fuente del Anónimo, decía de otra manera: "Gad accinctus personam Domini *exprimit*".)

... cuius figuram Beniamin ille patriarcha linivit (sic, en el texto: probabilísimamente es *liniavit*. Cap. XLVI, 1, p. 131).

Hanc spiritalem scientiam sanctarum Scripturarum tropice *liniavit* Abisach Sunamitis (Cap. L, 6, p. 146).

Has tres professiones fidelium in ecclesia Dominus in Levitico figuraliter per tria genera animalium *liniavit* (Cap. LV, 9, p. 167).

Rasgo típicamente personalísimo el uso frecuente y singular de este verbo en el Anónimo. Y he aquí que es cabalmente el verbo que echa en cara Alcuino a Félix por lo raro e insólito:

Unicus igitur est Christus Filius Dominus noster, non velut coniunctione qualibet et unitate dignitatis et auctoritate hominis habentis ad Deum, quem tu soles coniunctum Deo, sive adoptatum vocitare, divinitatem quoque gestare, et nescio quo insolito verbo usus *liniare* dicis. *Liniare* enim vulgo dicitur de pingendis vel sculpendis imaginibus, vel cuiusque operis figuris exprimendis. Sed hoc quid ad Filii Dei divinitatem vel humanitatem pertineat, non intelligo [23].

22 Ibidem, lib. V, col. 188 D.

23 Ibidem, lib. VII, 2. col. 214 D. La singularidad de este término en tal uso no halla otros ejemplos ni en los grandes Glosarios de Du Cange, Löwe y Goetz.

La riquísima erudición escriturística es otra cualidad, y ésta de signo positivo, común en ambos escritores. En otra parte de este trabajo hemos ponderado esta cualidad del Anónimo. En cuanto a la magna obra de Félix, que refuta Alcuino, aunque de ello no podamos apreciar su realización directamente, sabemos de su dominio en las Escrituras por los repetidos encarecimientos que en la contienda se hicieron:

Atque ad confirmationem huius erroris multa collegit pravo sensu testimonia, quae ad verae fidei agnitionem, Spiritu Sancto dictante a doctoribus Novi vel Veteris Testamenti prolata sunt [24].
... pergit per latissimos sanctae Scripturae campos... [25]. Igitur per latissimos sanctae Scripturae campos... decurrens, quaerit sententias sacrae Scripturae... [26].

No hay en aquella controversia figura adopcionista destacada de tanto relieve a quien pueda adjudicarse el dominio de la Escritura contenido en el *Liber de variis quaestionibus,* y con ello comenzamos a deducir las conclusiones de nuestro estudio.

El crudo adopcionismo que anima con idéntico aliento de exposición y argumentaciones el *Liber de variis quaestionibus* y los fragmentos conocidos de Félix; sus precisiones cristológicas acerca de las dos generaciones de Cristo en cuanto hombre, de la ignorancia del día del juicio; la negación de que el Hijo del hombre pueda afirmar que descendiera del cielo; la comunidad de léxico, aun en pormenores de tan personal perfil como el uso del verbo "liniare", todo ello, en convergencia definida, señala a un personaje inconfundible: el *Liber de variis quaestionibus* hay que colocarlo bajo el busto adopcionista de Félix de Urgel.

En un discípulo de Félix, que se hubiera asimilado las ideas y el estilo del maestro, no hay que pensar: ¿cómo iban a canonizarse en una obra de amplia apologética, cual es la presente, los rasgos cabalmente más característicos del jefe adopcionista, ya solemnemente refutados por los grandes teólogos de la época y anatematizados por la Iglesia? Lo cual, por otra parte, debiera de haberse hecho durante la vida de Félix o poco después, dada la antigüedad del códice escurialense. ¿Y qué discípulo se conoce de la talla requerida para la concepción de tal obra? Claudio de Turín, el más saliente, erró en otras materias, no en punto a adopcionismo.

En la carencia absoluta de datos para fijar su cronología e

---

24 Ibidem, lib. I, 1, col. 129 A.
25 Ibidem, lib. II, 1, col. 146 D.
26 Ibidem, lib. V, 4, col. 190 D.

ilustrar el ambiente de su elaboración, sólo queda lugar a conjeturas.

La ausencia en él de toda alusión a controversias sobre la adopción hace sospechar que se compuso en la primera época de la actividad literaria de Félix; tal vez en los primeros años de su episcopado (ca. 783). En esta obra, por otra parte, no aparecen todavía los términos hirientes de "Deus nuncupativus", "Deus nuncupatur", "servus conditionalis", que sonaron en el fragor de la contienda. Es, por consiguiente, anterior a la producción literaria conocida de Félix.

Ni Alcuino, ni Paulino de Aquileya, ni Agobardo de Lyon parece conocieron esta obra, a juzgar por el silencio que guardan sobre la misma. A no ser que se vea alguna alusión a ella en las dos Cartas que antes de la contienda Alcuino dirigía a Félix: una en 793, en que menciona la actividad literaria, ya divulgada, del Urgelense, en la cual solamente censura el nombre de la *adopción*:

> Plurima in scriptis tuis iusta et vera inveniuntur. Cave ne in hoc solo adoptionis nomine a sensibus sanctorum Patrum dissentias... In uno tantummodo adoptionis verbo a sancta et Apostolica ecclesia discordamini[27].

Y antes del 793 atestigua haber llegado a él el eco de su fama clamorosa: "celeberrimam tuae sanctitatis audiens famam"[28]. Porque hacia el 789 le había escrito, encomendándose a sus oraciones: "Aliquorum fratrum relatione nobis notissimus es pietate, etsi non facie"[29].

Que antes de la obra magna de Félix, que refuta Alcuino, hubiera existido ya actividad literaria del obispo De Urgel en varios escritos, se ve por la afirmación de los obispos españoles acerca de la posición de Félix ya desde sus principios. Hacia el 792-793 escriben a Carlo Magno:

> ... ut per te ipsum arbiter sedeas, et inter Felicem episcopum, quem novimus ab ineunte aetate in Dei servitio proximum partis nostrae defensorem, et eos, qui sacrilegum et carnis flagitio saginatum iam dictum Antifrasium Beatum defendunt...[30].

El mismo Alcuino al recibir la obra de Félix, la califica de más herética y blasfema que *sus escritos anteriores;* y expresamente menciona los extremos del Urgelense: que Jesucris-

---

27 Carta XXIII, en *Mon, Germ. Hist.* Epist vol. IV, p. 62, 23.
28 Ibidem, p. 60, 25.
29 *Carta V*, ibidem, p. 30, 18.
30 En MGH, *Concilia*, t. 2, p. 120, 30-33.
31 *Epist.* 148 en MGH, *Epist.* t. 4, p. 241, 11s.

to no es hijo de Dios ni Dios verdadero, sino nuncupativo; lo cual se cumple en la relación que decimos guarda el Anónimo con la obra que combate Alcuino:

Nuper mihi venit libellus a Felice infelice directus. Cuius propter curiositatem, cum paucas paginolas legendo percucurri, inveni peiores haereses vel magis blasphemias, quam ante in eius scriptis legerem. Adserens Christum Iesum nec filium Dei esse verum nec etiam verum Deum esse, sed nuncupativum [31].

Queda, por otra parte, mención de una *Disputa* de Félix con un Sarraceno, que no logró ver Alcuino, ni ha llegado hasta nosotros. A una carta que Carlo Magno escribía a su teólogo preguntándole por este escrito, responde aquél:

Disputationem Felicis cum Saraceno nec vidi, nec apud eos inventa est. Imo nec audivi nomen illius antea. Tamen dum diligentius quaesivi, si quis ex nostris famam illius audiret, dictum est mihi quod apud Laidradum episcopum Lugdunensem inveniri potuisset. Quapropter sub festinatione direxi missum nostrum ad praefatum episcopum, si forte ibi invenire potuisset, ut quam citissime vestrae praesentiae dirigeretur [32].

Pero alusiones al *Liber de variis quaestionibus* no se hallan.

Con esta obra se acrece considerablemente el patrimonio literario de Félix de Urgel. Ya no son breves exposiciones, como su *Confessio fidei*, o cortos fragmentos, como los conservados por sus adversarios. Es el escrito voluminoso que al principio encarecíamos. Sus dimensiones y el ímpetu argumentativo de su erudición explican la atención que se prestó a este teólogo, puesto al servicio de una idea herética. Cuando Alcuino se apresta para la refutación de Félix, desea que el Romano Pontífice se interese y que los grandes teólogos carolingios le ayuden con su colaboración:

De libello vero infelicis non magistri sed subversoris placet mihi valde, quod vestra sanctissima voluntas et devotio habeat curam respondendi ad defensionem fidei catholicae.
Sed obsecro, si vestrae placeat pietati: ut exemplarium illius libelli domno dirigatur apostolico, aliud quoque Paulino patriarchae; similiter Richbodo et Theodulfo, episcopis doctoribus et magistris, ut singuli pro se respondeant. Flaccus vero tuus tecum laborat in reddenda ratione catholicae fidei [33].

Para terminar, no creo que sea objeción atendible contra nuestros resultados el matiz mozárabe de las citas del Psalterio utilizado en el *Liber de variis quaestionibus*, ni el tono isidoriano de otras autoridades escriturísticas juntamente con no

---

32 *Epist.* 172, ibidem, p. 284, 30s.
33 *Epist.* 149, ibidem, p. 243-244.

pocas reminiscencias doctrinales y terminológicas, que son eco del Doctor Hispalense: el hecho es muy explicable en un teólogo español de la talla de Félix de Urgel, educado en la escuela tradicional isidoriana. ¿No blasonaban los obispos españoles adopcionistas, que escriben a los de Francia, de su filiación isidoriana y de los grandes discípulos del Doctor de las Españas? En ella es fácil hallar reminiscencias y citas isidorianas [34]; del mismo modo, en la Carta de Elipando a Alcuino [35], en la cual centellean epítetos a San Isidoro deslumbradores: "Beatus quoque Isidorus, iubar ecclesiae, sidus Hesperiae, doctor Hispaniae". En otra Carta le llama también Elipando "Doctor egregius" [36], cabalmente con el mismo título que nuestro Anónimo, que analizamos al principio de este trabajo. Dígase lo mismo de las citas tomadas de la liturgia mozárabe y de otras influencias isidorianas en punto a los testimonios escriturísticos [37]. Multiplicar citas de este género en escritores españoles de aquella época sería tan fácil como superfluo.

En punto a otras citas y repeticiones de textos isidorianos contenidos en el *Liber de variis quaestionibus*, insisten los editores, para probar la paternidad isidoriana del mismo, en un texto del cap. 67, 4, del Anónimo: "Igitur, ut dictum est in Levitico, lepra figuraliter significat falsam doctrinam", etc. Como siguen allí varios incisos tomados de las *Qq. V. T. In Leviticum*, de San Isidoro, la cita del Anónimo, dicen, sería una referencia a la primera parte de la obra señalada por San Braulio, *Quaestionum libros duos*, fácilmente inteligible para el lector que tuviera la obra supuesta isidoriana en sus dos partes: el *Liber de variis quaestionibus* sería la segunda, en que se citaba la primera (p. XXVI-XXVII).

Creo que no es eficaz este argumento. El Anónimo intercala en sus capítulos 67 y 68 un breve tratado acerca de la significación alegórica de la lepra, en sus diversos géneros, tomando por base la descripción del Levítico; lo mismo que había hecho el autor del tratado ps. jeronimiano *De diversis generibus leprarum* (ML 30, 253-256), atribuído por el P. Vaccari a Gregorio de Elvira [38]. Varios extractos de éste se hallan en San Isi-

---

34 En MGH, *Concilia*, t. 2, p. 111s.

35 Entre las de Alcuino, la 182; en MGH, *Epist.* t. 4, p. 301s.

36 *Epist. ad Migetium haereticum*, 3: ML 96, 861 B.

37 Véase por ejemplo la Carta de Elipando a Alcuino, en MGH, *Epist.* t. 4, p. 305; en la de los obispos españoles a los de Francia, en MGH, *Concilia*, t. 2, p. 113.

38 *Uno scritto di Gregorio d'Elvira tra gli spurii di S. Girolamo*, en "Biblica", t. 3, 1922, p. 188-193.

doro *Qq. in V. T. In Leviticum*, cap. XI; y también en nuestro Anónimo.

Este comienza su capítulo 67 en esta forma: "De leprae contagione. De qua lepra mystice Dominus in Levitico per Moysen multis modis, multisque significationibus allegorice locutus est...". Y a continuación, exponiendo ya varias interpretaciones alegóricas, prosigue: "Igitur, ut dictum est *in libro Levitico*, lepra, figuraliter significat falsam doctrinam", etc. Es verdad que aquí toma ciertas frases de San Isidoro; pero la referencia "ut dictum est *in libro Levitico*" no se relaciona con el comentario de San Isidoro al libro Levítico, sino sencillamente con la fuente de donde se toma la base para las varias interpretaciones: el libro Levítico de la Escritura. Nótese que el Anónimo no dice: "ut dictum est *in comentario* in libro Levitico", o algo semejante; sino "ut dictum est *in libro Levitico*"; y esta designación responde, no a parte alguna de San Isidoro, sino simplemente a la mención ya indicada al comienzo del capítulo: "Dominus in Levitico, per Moysen... Igitur, ut dictum est in libro Levitico". El tomar al Levítico como punto de partida para estas interpretaciones era lo ordinario, como puede verse por el epígrafe que lleva el breve tratado ps. jeronimiano antes mencionado, en el cód. S. II. 3 de El Escorial: *Item cuius supra ex libro Levitico de diversa genera leprarum.*

Además, no me parece muy propia de San Isidoro la incongruencia de repetir, en una buena porción, un capítulo de la primera parte en otro capítulo de la segunda parte de la misma obra. Y esto habría que admitir en el presente caso.

Pero ¿y las citas del Decreto de Graciano y otros teólogos, que aducen textos de esta obra con el nombre del Hispalense? ¿Y el capítulo del Vaticano conservado con la misma designación?

El adagio crítico y metodológico "Sólo se presta a los ricos" tiene singularísima aplicación cuando se trata de las atribuciones literarias del Medio Evo a San Isidoro, el opulento enciclopedista, prodigio de erudición para aquellas edades. Basta ver los Apéndices de escritos dudosos o seudoisidorianos que añadió Arévalo a la edición de las obras genuinas del Santo Doctor; los Catálogos de los antiguos archivos y bibliotecas medievales, con sus interminables listas isidorianas, no todas, ni mucho menos, auténticas; las citas del mismo, que cubren obras de toda procedencia a través de la historia hasta nuestros días. Nada extraño es que algunos textos, y aun un capítulo, el *De vita activa et contemplativa*, hayan llegado a nos-

otros protegidos bajo el pabellón del Doctor de las Españas. El hecho no alcanza categoría de argumento a favor de su paternidad para este tratado, como no la alcanzó ya en la mente del P. Arévalo para el capítulo mencionado, sobre todo si se pondera el contenido adopcionista y "feliciano" que hemos intentado revelar.

José MADOZ, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

# Censuras de las tesis en Teología

Es uso común entre los Teólogos el caracterizar las tesis teológicas con un calificativo, que corrientemente suele llamarse *censura de la tesis*. Tales calificativos son, por ejemplo, *de fide, de fide definita, de fide catholica, theologice certa* y otros. De lamentar es que en estas calificaciones no haya unanimidad entre los autores, pues con ellas se define en una o dos palabras el grado de certeza teológica que corresponde a cada proposición, perteneciendo por consiguiente esas calificaciones a la terminología técnica más importante de la ciencia teológica. La variedad no es debida a la diversidad de escuelas teológicas, a que tal vez pertenecen los autores, ni a la diversidad de opinión en el aprecio del valor de la proposición, puesto que esa variedad se encuentra aun en autores que pertenecen a la misma escuela y defienden la mismísima doctrina teológica.

Siendo por consiguiente tan importante la uniformidad en materia tan capital y delicada, han acudido a nosotros varios Teólogos de diversas partes, antiguos alumnos nuestros, proponiéndonos la conveniencia de intentar alguna vía de acuerdo. Dándonos perfecta cuenta de la dificultad del intento, *a modo de ensayo* solamente, proponemos a nuestros lectores un esquema brevemente razonado sobre *un sistema de censuras teológicas y sus respectivos calificativos,* deducido única y exclusivamente *de la relación que la doctrina de las tesis guarda con las fuentes de la Revelación y con el Magisterio universal de la Iglesia.*

Como nuestro trabajo se dirige a los *profesionales de la Teología* y responde a las preguntas que se nos han hecho de diversas partes, nos ha parecido mejor redactarlo y publicarlo en latín, con el objeto de proponer *en su propio lenguaje la terminología técnica* que tal vez fuera conveniente adoptar. Repetimos que lo que proponemos es solamente *a modo*

*de un modesto ensayo*, deseando y pidiendo encarecidamente que los profesionales de la Teología nos propongan todos cuantos reparos o modificaciones les ocurrieren, para tenerlos en cuenta e intentar con la ayuda de todos la uniformidad apetecida, en lo posible.

# De valore et censura propositionum in Theologia

*BIBLIOGRAPHIA.*—TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, l.4, pte. 2, c.8-12. CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, l.1, c.3. CANO, *De locis*, l.12, c.6-10. SUÁREZ, *De fide*, d.19, sec.2, n.1-24. LUGO, *De fide*, d.20, sec.2-3. SALMANTICENSES, *De fide*, d.9, dub.4. ARRIAGA, *De fide*, d.20, sec.3. PERRONE, *Prael. theol.* t.6, *de fide*, c.9, a.2, § 2, n.499-522. MAZZELLA, *De fide*, d.2, a.8, n.440-476. BERAZA, *De virtutibus*, n.873-886.

MONOGRAPHIAE.—RIPALDA, *Adversus Baium*, d.1, sec.7-9: Ed. Vivès, 5, 30-37. VIVA, *Damnatarum thes. theologica trutina*, 1, q. prodroma (1749) p. 1-11. MONTAGNUS, *De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum*: *ap.* MIGNE, *Curs. theol* 1 (1837) 1111-1222. H. QUILLIET, *Censures doctrinales*, DTC 2 (1923) 2101-2113.

MANUALIA THEOL. FUNDAMENT.—FRANZELIN, *De Traditione*, th.12, Schol.2 (1896) p.141-146. WILMERS, *De Ecclesia*, n.247. BAINVEL, *De Magisterio*, n.105. BILLOT, *De Ecclesia*, q.10, th.17, § 2. MUNCUNILL, *De Ecclesia*, n.520-530. DE GROOT, q.10, a.5-6. D'HERBIGNY, n.390-391. SCHULTES, a.70. MICHELITSCH, § 244. DIECKMANN, n.892-896. DE GUIBERT, n.352.

Bibliographiam ampliorem vide, in locis citatis, apud QUILLIET, FRANZELIN, WILMERS, BAINVEL, MUNCUNILL, DE GROOT, SCHULTES, MICHELITSCH, DIECKMANN, DE GUIBERT.

PRAENOTANDA.—1.° Supponimus doctrinam communem de Magisterio ecclesiastico eiusque fontibus, qua supposita breviter tractare intendimus de *valore* et *censura* propositionum in Theologia. Censurae theologicae iam media aetate adhibitae sunt a Ioanne XXII (1316-1334) contra errores Fraticellorum, Marsilii Patavini et aliorum, et a Concilio Constantiense (1418) contra Wicleff et Hus; posterius autem censurarum usus frequens occurrit [1].

2.° Iudicium valoris vel censurae propositionum quamvis in essentialibus simili modo a Theologis exprimatur, tamen in pluribus particularibus necessariam uniformitatem nondum obtinuit. Ante Concilium Vaticanum haec varietas orie-

[1] Praecipuas censuras ante Conc. Vaticanum adhibitas vide apud DENZINGER, *Enchiridion*, Ed. 23.ª nn. 490. 493. 494. 500. 529. 575. 661. 733. 781. 1080 1096. 1288. 1290. 1321. 1349. 1451. 1501-1583.

batur praesertim ex diversitate opinionum in tractatu de fide, atque ex eo quod doctrina de subiecto, modo et ambitu Magisterii infallibilis nondum perfecte definita esset. Post Concilium Vaticanum, in quo doctrinae de fide et de Magisterio ecclesiastico in multis sancitae sunt, varietas apud auctores pendet partim ex iis quae adhuc in hac materia disputabilia manent, partim vero ex influxu praecedentium theologicarum tractationum.

3.° Optandum sane est ut in hac re uniformitas, quantum fieri possit, obtineatur. Summi enim momenti in Theologia est, ut denominatione simplici perfecte definiri valeat categoria aestimationis vel improbationis, quam theses merentur, ex earum certa relatione ad principia Theologiae. Quamobrem, attendentes in primis ad ea quae in Concilio Vaticano definita sunt et sequentes in reliquis communiores Theologorum sententias, *systema quoddam ordinatum* proponere conabimur, ex quo iudicium valoris vel censurae propositionum praecipuarum in Theologia efformari valeat.

Notiones.—Valor vel censura propositionum in Theologia est iudicium exprimens gradum relationis earum ad veritatem quam Theologiae fontes et criteria exhibent. Iudicium huiusmodi duplicis generis est: aliud *positivum*, quod a nobis appellatur propositionum *valor;* aliud *negativum*, quod appellari consuevit propositionum *censura*[2].

Valor propositionum in Theologia est iudicium exprimens gradum certitudinis, quae eis competit, ex ipsarum concordia cum veritate, quam Theologiae fontes et criteria exhibent.

Censura propositionum in Theologia est iudicium exprimens gradum falsitatis, quae eis competit, ex ipsarum aberratione a veritate, quam Theologiae fontes et criteria exhibent.

Notae theologicae sunt denominationes, quibus valor vel censura propositionum exprimuntur[3].

Intendimus tantum definire valorem et censuram proposi-

---

2 *Censura* proprie significat iudicium improbans. Ovidius, *Remedia amoris*, versu 361-362: "Nuper enim nostros quidam carpsere libellos, Quorum *censura* musa proterva mea est". Velleius, *Historiae* l.2 c.36: "Vivorum ut magna admiratio, ita *censura* difficilis est". Gellius, *Noctium Atticarum* l.12 c.2: "Mihi de omni eius [Senecae] ingenio deque omni scripto iudicium *censuramque* facere non necessum est". Pariter apud Tertullianum, *Apolog.* c.2 et c.39; *Adv. Marcion.* l.1 c.29; *De carne Christi*, c.4: ML 1, 322. 532; 2, 307. 804.

3 Appellantur: *Notae*, quia notificant theologicum momentum quod propositiones habent; *Qualificationes*, quia qualitatem theologicam propositionum exprimunt; *Valores* dogmatici vel theologici, quia exhibent categoriam aestimationis, quam propositiones merentur ex earum relatione ad principia et criteria dogmatica vel theologica.

tionum ex ipsarum relatione ad *primarios fontes et ad primarium criterium Theologiae.* Fontes primarii Theologiae sunt, ut scimus, ipsi duo revelationis fontes qui fidei depositum constituunt, videlicet, sacra Scriptura, seu verbum Dei scriptum, et divina Apostolorum Traditio, seu verbum Dei traditum (D 783. 1792. 1800. 1836). Criterium primarium Theologiae est universale Ecclesiae Magisterium, cui divinitus commissae sunt perennis custodia et authentica interpretatio fontium revelationis (D 786. 1788. 1800. 1836). "Statuere quae sint doctrinae divinitus traditae, Ecclesiae docentis est, cui custodiam interpretationemque Deus eloquiorum suorum commisit" [4].

Propositio quaelibet theologica habet ergo diversum certitudinis vel falsitatis gradum, secundum diversam relationem ipsius tam ad fontes revelationis quam ad Magisterium Ecclesiae. Norma vero generalis ad hanc relationem determinandam praescripta est ab ipsa Ecclesia his verbis: "Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit" (CIC 1323 § 3).

In sequentibus valorem et censuram, quae frequentius occurrunt, determinamus ex relatione propositionum: A) *Ad fontes revelationis;* B) *Ad universale Magisterium;* C) *Ad utrumque,* id est, et ad fontes et ad Magisterium.

## A) *RELATE AD FONTES REVELATIONIS*

1. De fide in genere est ea doctrina quae ad fidem pertinet: a) sive *directe* vel *formaliter;* b) sive *indirecte* vel *virtualiter* (S. Th. 2 2 q.11 a.2). Doctrina opposita dici potest in genere error circa fidem. Haec nota *de fide in genere* includit *duas species*: a) alia est propria doctrinae quae ad fidem pertinet directe vel formaliter; b) alia vero propria est doctrinae quae ad fidem pertinet indirecte vel virtualiter. Unde duae notae theologicae quae sequuntur.

2. De fide divina seu *revelata* est doctrina quae ad fidem pertinet directe vel formaliter, seu quae in Scriptura vel Traditione directe vel fomaliter continetur. Doctrina opposita est error in fide.

3. Theologice certa seu *cum revelatis connexa* est doctrina quae ad fidem pertinet indirecte vel virtualiter, seu quae certo ac necessario *deducitur* ex veritate revelata, *mediante* alia veritate naturaliter certa. Doctrina opposita est error theologicus.

---

[4] Leo XIII, *Encycl.* "*Sapientiae christianae*" ASS 22 (1890) 394.

B) *RELATE AD UNIVERSALE MAGISTERIUM ECCLESIAE*

4. DOCTRINA CATHOLICA IN GENERE est ea quae ab universali Magisterio docetur: a) sive *infallibiliter;* b) sive *mere authentice.* Doctrina opposita dici potest ERROR CIRCA DOCTRINAM CATHOLICAM.

Haec *nota generica* includit *duas species*: a) alia est propria doctrinae quae ab universali Magisterio docetur infallibiliter; b) alia vero propria est doctrinae quae ab universali Magisterio docetur mere authentice. Unde duae aliae notae quae sequuntur.

5. DOCTRINA INFALLIBILITER CERTA est ea quae ab universali Magisterio docetur infallibiliter, seu actu excludente possibilitatem erroris. Doctrina opposita dici potest ERROR IN DOCTRINA INFALLIBILITER CERTA.

6. DOCTRINA CATHOLICA STRICTE est ea quae ab universali Magisterio docetur mere authentice, seu actu auctoritatis quidem doctrinalis, sed non excludente possibilitatem erroris (D 1684. 1820). Doctrina opposita est *saltem* TEMERARIA et dici potest ERROR IN DOCTRINA CATHOLICA.

C) *RELATE AD UTRUMQUE,* id est, *ad fontes revelationis* et *ad infallibile Magisterium.*

7. DE FIDE DIVINA ET CATHOLICA IN GENERE est nota quae resultat ex summa notarum *sub 2 et sub 5.* Ita appellatur doctrina quae in Scriptura vel Traditione directe vel formaliter continetur et ab Ecclesia *infallibiliter, ut credenda,* proponitur: a) sive *sollemni iudicio;* b) sive *universali et ordinario Magisterio* (D 1792; CIC 1323). Haec doctrina est formaliter DOGMA FIDEI; doctrina vero opposita est formaliter HAERETICA.

Haec nota de fide divina et catholica in genere includit duas varietates quae tantum accidentaliter differunt: a) alia est propria doctrinae formaliter revelatae, quae ab Ecclesia infallibiliter ut credenda proponitur *sollemni iudicio;* b) alia vero propria est doctrinae formaliter revelatae, quae ab Ecclesia infallibiliter ut credenda proponitur *universali et ordinario Magisterio.* Inde oriuntur alia duae notae quae sequuntur.

8. DE FIDE DIVINA DEFINITA est doctrina formaliter revelata, quae ab Ecclesia infallibiliter ut credenda proponitur *sollemni iudicio* Concilii Oecumenici vel Papae ex cathedra loquentis (CIC 1323 §2). Haec doctrina est DOGMA FIDEI DEFI-

NITAE (D 1683). Doctrina opposita dici potest SOLLEMNITER ET FORMALITER HAERETICA.

9. DE FIDE DIVINA ET CATHOLICA STRICTE est doctrina formaliter revelata, quae ab Ecclesia infallibiliter ut credenda proponitur *universali et ordinario Magisterio.* Haec doctrina est DOGMA FIDEI CATHOLICAE (D 1683). Doctrina opposita est FORMALITER HAERETICA.

10. DE FIDE CATHOLICA IN GENERE appellari potest nota quae resultat ex summa notarum *sub 3 et sub 5.* Ita nuncupari potest doctrina quae *cum revelatis* certo ac necessario *connexa* est et ab Ecclesia *infallibiliter, ut tenenda,* proponitur: a) sive *sollemni iudicio;* b) sive *universali et ordinario Magisterio* (D 1676. 1792. 1839). Doctrina opposita dici potest ERROR CIRCA FIDEM CATHOLICAM.

Haec nota *de fide catholica in genere* includit duas varietates quae tantum accidentaliter differunt: a) alia est propria doctrinae cum revelatis connexae, quae ab Ecclesia infallibiliter ut tenenda proponitur *sollemni iudicio;* b) alia vero propria est doctrinae cum revelatis connexae, quae ab Ecclesia infallibiliter ut tenenda proponitur *universali et ordinario Magisterio.* Inde prodeunt duae postremae notae quae sequuntur.

11. DE FIDE DEFINITA dici potest doctrina cum revelatis connexa, quae ab Ecclesia infallibiliter *ut tenenda* proponitur *sollemni iudicio* sive Concilii Oecumenici sive Papae ex cathedra loquentis. Doctrina opposita nuncupari potest ERROR IN FIDE DEFINITA.

12. DE FIDE CATHOLICA STRICTE dici potest doctrina cum revelatis connexa, quae ab Ecclesia infallibiliter *ut tenenda* proponitur *universali et ordinario Magisterio.* Doctrina opposita appellari potest ERROR IN FIDE CATHOLICA.

Doctrinae oppositae iis quae notatae sunt sub numeris 10, 11 et 12 dici etiam possunt INDIRECTE VEL VIRTUALITER HAERETICAE, iuxta memoratam doctrinam S. Tomae 2 2 q.11 a.2.

N. B. Doctrinae sub numeris 10, 11 et 12 notatae, ab auctoribus qui fidem ecclesiasticam propugnant dicuntur esse *de fide ecclesiastica* sive *definita* sive *catholica.* Doctrinae vero ipsis oppositae, ab iisdem appellantur *errores in fide ecclesiastica.*

13. PROXIMAE notis, de quibus hucusque egimus, aliae doctrinae dici solent: ita, exempli gratia, PROXIMA FIDEI DIVINAE, vel HAERESI, vel FIDEI CATHOLICAE, vel ERRORI THEOLOGICO, et cet. appellatur doctrina, quae *unanimi fere* Theologorum consen-

su est de fide divina, vel haeretica, vel de fide catholica, vel error theologicus, et cet.

## *EXPLICATIO SUMMATIM SINGULARUM NOTARUM*

A. *EX RELATIONE AD SOLOS FONTES* revelationis eruitur valor et censura propositionum quae describuntur sub numero 1 ad 3. Hae sunt illae notae valoris vel censurae, quas Theologi deducunt *directe* et *immediate* ex Scriptura vel Traditione, abstrahentes a iudicio quod de iisdem tulerit necne Magisterium authenticum, vel praeparantes scientia theologica huiusmodi Magisterii iudicium a Concilio aut a Summo Pontifice proferendum [5].

1) De fide in genere dicimus esse eam doctrinam, quae ad fidem pertinet, sive directe vel formaliter sive indirecte vel virtualiter. Hanc denominationem genericam eruimus ex S. Thoma, qui ait: "Ad fidem aliquid pertinet *dupliciter: uno modo* directe et principaliter, sicut articuli fidei; *alio modo* indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis eo modo quo et fides" [6]. Similiter Cano: "Cum veritas, inquit, fidei bipartita sit, et haec ad fidem *mediate*, illa *immediate* pertineat; necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum erit, quae Theologiae legitima principia sunt, hoc est, ea omnia quae Deus in se ipsis Ecclesiae revelavit. Posterior vero gradus earum erit, quae ex prioribus illis necessario colliguntur; hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat" [7].

Pari ratione hanc genericam denominationem intelligere videntur Theologi Concilii Vaticani. Nam Relator Episcopus Gasser, nomine Deputationis fidei, definitionem infallibilitatis pontificiae Patribus Concilii explicans: "Praesens, inquit, definitio obiectum infallibilitatis solum *generice* enuntiat, cum dicit, illud nempe esse doctrinam *de fide vel moribus*". In sequentibus vero explicat, quomodo "in hoc obiecto ita *generice* enuntiato" includantur, primo, "veritates ad fidei depositum pertinentes", deinde etiam illae, "quae licet in se revelatae non sint, requiruntur tamen ad ipsum depositum re-

5 *Annotationes Deputationis fidei ad schema Constitutionis de fide catholica*: Msi 52, 25.

6 S. Th. 2 2 q.11 a.2; cf. 1 q.32 a.4.

7 M. Cano, *De locis*, l.12 c.6.

velationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum"[8]. Huiusmodi ergo sunt veritates *de fide in genere.*

Doctrina opposita dici potest, in genere, ERROR CIRCA FIDEM. Oppositam dicimus doctrinam, quae sive contradictorie sive contrarie opponatur doctrinae de fide. Eam appellamus in genere errorem circa fidem, quia opponitur doctrinae quae in genere versatur circa fidem, abstrahendo interea a determinando utrum *formaliter* an solum *virtualiter* de fide sit.

Sub hac nota *de fide in genere* duas species includi constat nobis ex nuper citatis testimoniis S. Thomae, Melchioris Cano et Theologorum Concilii Vaticani.

2) DE FIDE DIVINA est nota qua designamus primam speciem earum, quae sub priori denominatione generica comprehenduntur. Eius explicatio iam satis patet ex iis quae praecedunt. *De fide divina* est igitur ea doctrina quae *formaliter* vel *directe* in revelationis fontibus continetur. Iam vero, formaliter in fontibus contenta inveniri potest aliqua doctrina aut *explicite* aut *implicite*: Explicite, si ipsa doctrina in fontibus expressa reperiatur; *implicite*, si *ex solis* revelationis fontibus immediate sive per analysim sive per deductionem eruatur. *De fide divina* appellatur doctrina, tam ea quae explicite quam illa quae implicite in fontibus continetur[9].

Doctrina *opposita* dicitur ERROR IN FIDE DIVINA, ut patet.

3) THEOLOGICE CERTA est nota valoris, qua designatur alia doctrinae species, comprehensa sub generali nota prima. Specie tamen a praecedenti differt, quia, ut aiebat Relator fidei in Concilio Vaticano, huiusmodi doctrina "in se revelata non est", ac propterea "ad fidei depositum per se non spectat, sed solum ad eius custodiam", utpote quae ex doctrina depositi *vera et propria deductione* concluditur, *mediante* alia veritate naturaliter certa, atque ideo iure etiam appellatur CUM FIDEI DEPOSITO CONNEXA[10].

Doctrina opposita dicitur ERROR THEOLOGICUS prout aperte constat.

In explicandis et adhibendis tribus his valoris notis facile auctores conveniunt. Aliqui tamen doctrinam quam detegunt in fontibus directe vel formaliter contentam indifferenter ap-

---

8 MSI 52, 1225-1227; cf. MSI 49, 627: lege etiam D 1792. 1797. 1798. 1820.

9 Cf. IO DE TORQUEMADA, *Apparatus super Decret. Unionis Graecorum* Ed. CANDAL, 1942, p. 37-50 (CF, S.B., v.2, f. 1).

10 MSI 52, 1226.

pellare consueverunt vel denominatione abbreviata, *de fide*, vel accuratius, *de fide divina*.

B. *EX RELATIONE AD SOLUM ECCLESIAE UNIVERSALE MAGISTERIUM* deducimus valorem et censuram propositionum, de quibus agimus sub numero 4 ad 6. Huiusmodi notae merito considerandae sunt, quia saepe constat nobis de gradu relationis alicuius doctrinae ad universale Magisterium, quin tamen sufficienter pateat, neque ex declaratione Magisterii neque ex Theologorum scientia, utrum eadem doctrina dici proprie debeat a Deo revelata an solum cum revelatis connexa. Notas ergo a 4 ad 6 directe et immediate deducimus ex solo universali Magisterio, abstrahentes ab ulteriori iudicio quod eadem doctrina mereatur ex eius relatione ad Scripturam et Traditionem.

4) DOCTRINA CATHOLICA IN GENERE dicitur ea quae ab universali Magisterio aperte docetur *sive infallibiliter sive mere authentice*. Hanc notam genericam tribuimus doctrinae, quam universale Magisterium certo sane docet, quin tamen constet utrum eam infallibiliter an mere authentice proproponat. Ita generice intellecta haec nota iam a saeculis in communi et frequenti Theologorum usu est. Sic Bañes: "Doctrina, inquit, catholica est illa quae universaliter docetur in Ecclesia catholica". Similiter Suárez: "Idem, ait, est doctrina catholica quod doctrina universalis" [11].

*Doctrina opposita* in genere dici potest ERROR CIRCA DOCTRINAM CATHOLICAM.

Sub nota *Doctrinae catholicae in genere* duas species comprehendi, constat nobis ex thesibus in quibus probatur, universale Ecclesiae Magisterium docere posse duplici auctoritatis gradu, scilicet, gradu summo seu infallibiliter, et gradu ordinario seu mere authentice (cf. D. 1684. 1698. 1820).

5) DOCTRINA CATHOLICA INFALLIBILITER CERTA est prima species earum quae comprehenduntur sub praecedenti nota generica. Dicitur *doctrina catholica* quia ab universali Magisterio docetur. Appellatur praeterea *infallibiliter certa*, quia a Magisterio proponitur summo suae auctoritatis gradu, seu actu excludente possibilitatem erroris. Ad hanc speciem pertinent ea quae infallibiliter quidem a Magisterio docentur, quin tamen ulterius determinetur, utrum tanquam revelata an solum tanquam cum revelatis connexa proponantur. Huiusmodi sunt ea quae *ex solis canonibus* Conciliorum Tridentini et Vaticani eruuntur, cum damnatio fit sub formula generica "*Anathema*

---

11 D. BAÑES, In 2 2 q.11 a.2; F. SUÁREZ, *De fide*, d.3 s.10 n.3.

*sit*" et nihil innuitur de relatione doctrinae damnatae ad ipsos revelationis fontes.

Opposita dici potest ERROR IN DOCTRINA INFALLIBILITER CERTA.

6) DOCTRINA CATHOLICA STRICTE est alia valoris nota, quae sub *doctrina catholica* generatim intellecta includitur. Appellatur *catholica* doctrina, quia ab *universali* Magisterio docetur. Dicitur *stricte talis*, quia a Magisterio *mere authentico* proponitur, auctoritate quidem universali, sed actu non excludente possibilitatem erroris (D 1684. 1820; CIC 1323 § 3).

Huiusmodi sunt doctrinae, quae universo fidelium gregi proponuntur in Litteris Encyclicis Summorum Pontificum nec non in decretis doctrinalibus Sanctae Sedis in forma specifica a Romano Pontifice approbatis, quae generatim, *nisi aliud manifeste constiterit*, sine intentione infallibiliter docendi edita censentur. Hanc doctrinam ab universali Magisterio mere authentice propositam, Deputatio fidei Concilii Vaticani appellabat "oecumenicam tantum aliquam responsionem vel dispositionem", ut eam probe distingueret a "vera et propria definitione seu perentoria lata sententia" [12].

Doctrina *opposita* dicitur SALTEM TEMERARIA, et dici bene potest ulterius ERROR IN DOCTRINA CATHOLICA. Appellatur in primis *saltem temeraria*, quia est contra doctrinam ab universali Magisterio authentice propositam. Appellari ulterius potest *error in doctrina catholica*, quia opponitur doctrinae propositae actu Magisterii, qui, etsi non excludat *omnem erroris possibilitatem*, attamen *errandi formidinem* veraciter expellit.

Doctrinam, de qua egimus sub numero 4 ad 6, Theologi communiter denominant DOCTRINAM CATHOLICAM, abstinentes ab ulterius determinanda utra species sit, ad quam pertineat, ex duabus, quae sub *nota generica doctrinae catholicae* revera comprehenduntur, quemadmodum explicare conati sumus.

C. *EX RELATIONE AD UTRUMQUE*, id est, *ad revelationis fontes* et *ad infallibile Magisterium*, eruitur *plenum et adaequatum* iudicium valoris vel censurae propositionum in Theologia, de quo agimus sub numero 7 ad 12. Intendimus exponere notas praecipuas, quae propositionibus competunt ex ipsarum relatione ad Scripturam vel Traditionem, et ad Magisterium *tantum infallibile*. Simili ratione definiri possent notae, quae erui queunt ex relatione ad fontes et ad Magisterium *mere authenticum;* sed ab his definiendis interea abstinemus breviatis gratia et quia huiusmodi notae minus principales sunt.

7) DE FIDE DIVINA ET CATHOLICA IN GENERE dicitur doctrina,

12 MSI 52, 25-26.

quae ex relatione ad fontes est *de fide divina*, prout explicatum est sub 2, et ex relatione ad Magisterium est *doctrina catholica infallibiliter certa*, prout constat ex dictis sub 5. Haec nota expresse statuta a Concilio Vaticano (D 1792) et a Leone XIII explicata, tandem in ipso Codice Iuris Canonici inclusa est[13]. Haec doctrina, utpote *divinitus revelata*, imponitur ab Ecclesia UT CREDENDA, et ideo appellatur DOGMA FIDEI DIVINAE, quemadmodum apposite docuit Pius IX in epistola "Tuas libenter" (D 1683. 1684).

*Opposita* doctrina merito appellatur HAERETICA, iuxta apertum illud Ecclesiae edictum: Baptizatus, inquit, qui "pertinaciter aliquam ex veritatibus *fide divina et catholica credendis* denegat, aut de ea dubitat, *haereticus* est" (CIC, 1325 § 2).

*De fide divina et catholica, ut credenda*, doctrina infallibiliter proponi solet, iuxta Concilium Vaticanum (D 1792), *duplici modo*, id est, sive *sollemni iudicio*, sive *ordinario et universali* per orbem disperso Magisterio, prout Pius IX, loco nuper citato, aperte declaravit (D 1683). Atque ideo Theologus Concilii Vaticani P. Iosephus Kleutgen recte annotavit: "Infallibilitas, inquit, alia est quae exercetur *modo sollemni*, sive ab Ecclesia in Concilio Oecumenico congregata sive a Pontifice e Cathedra loquente, alia quae exercetur a Magisterio Ecclesiae ordinario"[14]. Duo hi modi infallibilitatis exercendae inter se tantum accidentaliter differunt; quare sub nota *de fide divina et catholica in genere* duae *varietates* includuntur, quae ad invicem accidentali tantum differentia discriminantur.

8) DE FIDE DIVINA DEFINITA est prima *varietas* sub praecedenti latiori nota comprehensa. Ita appellatur doctrina *de fide divina*, seu directe vel formaliter in fontibus revelationis contenta, quam ulterius Ecclesia, tanquam divinitus revelatam, *ut credendam, sollemni iudicio* infallibiliter *definivit* (D 1792). "Sollemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilii tum Romani Pontificis ex Cathedra loquentis" (CIC 1323 § 2). Ad hoc vero iudicium pronuntiandum

---

13 Explicationem, ex Actis ipsius Vaticani, asserti apud D 1792 hanc dedit nomine *Deputationis fidei* Archiepiscopus Simor: "Paragraphus, inquit, *Porro fide divina*, etc., dirigitur contra illos, qui dicunt, illud solum *credendum* esse, quod *Concilium* definivit, et non etiam illud, quod *Ecclesia docens dispersa* unanimi consensu tanquam *divinitus revelatum* praedicat et docet". Ulterius Relator Episcopus Martin declaravit: "Verbum *universali* significat Magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae", iuxta litteras *Pii IX* "*Tuas libenter*": D 1683. MSI. 51, 47. 322. LEO XIII, *Encycl.* "*Sapientiae christianae*" ASS 22 (1890) 395. CIC 1323 § 1.

14 *Schema Constitutionis II de Ecclesia Christi*: MSI 53, 259.

"necessarium ac sufficiens est, ut Patribus Concilii *ex propriis divinae revelationis fontibus,* scilicet, ex Scriptura et Traditione, constet esse illam divinitus revelatam; proindeque Patrum officium est et munus, hanc divini depositi veritatem pro suo charactere *cum auctoritate declarare et proponere*" [15].

*Sollemne hoc iudicium* in Conciliis *Tridentino et Vaticano* dupliciter expressum est: a) *forma positiva,* seu assertive, *in Capitibus* decretorum, quod appellamus *iudicium valoris:* b) *forma negativa,* seu damnatorie, *in Canonibus,* quod proprie est *iudicium censurae.* Intentio positive decernendi sollemni iudicio in Capitibus Concilii Tridentini, ex ipsius Concilii expressis verbis abunde constat: D 792-a et 870; 873-a et 882; 893-a et 910; 937-a et 947; 956-a et 960.

Postulatam a Patribus Concilii, eandem duplicem definieni formam adhibendam decrevit Vaticanum. Relator enim Episcopus Simor, nomine Deputationis, "Vestrum, inquit, postulatum fuit ut in hoc Concilio Oecumenico Vaticano procederetur ad hunc modum, sicut processit Concilium Tridentinum in specie, nimirum, ut primo doctrina Ecclesiae proponeretur, deinde autem adiungerentur Canones, in quibus condemnarentur oppositi catholicae doctrinae errores" [16].

De Vaticani intentione infallibiliter decernendi non minus in Capitibus quam in Canonibus, patet etiam ex introductionibus ad Constitutiones *De fide catholica* et *De Ecclesia Christi*: D 1781. 1821. Hunc vero esse sensum introductionum, constat praeterea ex Concilii Actis. Nam Reverendissimus Pater Alexander M.ª Teppa postulavit ut in introductione ad Constitutionem *De fide catholica* aliqua verba adderentur, "ut expressius, inquit, refellatur error eorum (et nominatim Denzinger), qui contendunt, *ea tantum ex Capitibus* tenenda esse ut definita, quae subiectis *Canonibus* respondent" [17]. Relator nomine Deputationis fidei Episcopus Gasser respondet: "Idem, quamvis non verbis adeo expressis, iam reapse enuntiatur ver-

---

15 *Annotationes Deputationis fidei ad schema Constit. de fide catholica*: Msi 52, 25.

16 Msi 51, 44. Id ipsum, data occasione, in Vaticano repetitum est: Msi 51, 291-292. 379.

17 Msi 51, 394. Denzinger in novem prioribus Enchiridii editionibus, quas ipse paravit ab anno 1854 ad 1907, scripsit in Prologo: "Expositiones Canonum v. g. Capitula Tridentini, parentheses, rationes additae ut plurimum non cadunt sub definitionem, maximae tamen sunt auctoritatis". C. Bannwart in Enchiridii editione 10.ª ad haec animadvertebat: "Hoc exemplum a clarissimo auctore minus apte electum esse ex ipsis verbis Tridentini satis apparet". Quare in recentioribus editionibus assertum clari Denzinger omissum probe est.

bis: "Nunc autem, *sedentibus Nobiscum et iudicantibus* universi orbis Episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, *innixi Dei verbo scripto et tradito*, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, *ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium, salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare* constituimus, *adversis erroribus* potestate Nobis a Deo tradita *proscriptis atque damnatis*" (D 1781). In his utique dicitur, inter doctrinam quae habetur in Capitibus et doctrinam quae habetur in Canonibus, non aliam esse differentiam, quam quae est inter *positivam* doctrinam et *negativam*. Prima edicit quid sit *de fide tenendum;* altera vero quid sit *de fide vitandum* et damnandum" [18].

Theologi iam nunc unanimiter tenent, non minus in Capitibus quam in Canonibus Conciliorum Tridentini et Vaticani sollemnes definitiones contineri [19]. Certum quidem est, "Ecclesiam in Canonibus rationes non adducere, sed simpliciter errores verbis definitis condemnare. Rationes pertinent ad doctrinam; condemnatio verbis concepta pertinet ad Canones" [20]. Quare in Capitibus, praeter ea quae *assertive et principaliter* Ecclesia definit, continentur etiam probationes et alia quae accedunt iis quae definiuntur; et ideo non censentur sub definitione sollemni comprehendi sententiae obiter dictae et argumenta, quae ad doctrinam confirmandam proponuntur in Capitibus, quamvis ex hac sola propositione singularis eis auctoritas accedat [21]. Reliqua vero *Capitum asserta principalia*, quamvis doctrinam contineant ampliorem ea quae stricte Canonibus respondeat, *omnia censenda sunt sollemniter definita*. Criterium autem ad rectam Capitum et Canonum interpretationem illud optimum est, quod in ipso Vaticano est enuntiatum: "Decreta et Canones Concilii intelliguntur semper in sensu a Patribus in illis redigendis intento" [22].

---

18 Msi 51, 415.

19 Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani*, p. 74, nota 1. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 1, n. 50. Scheeben, *Dogmatik*, 1, n. 562. Huarte, *De gratia et Virtutibus*, p. 665-668, n. 126-129. Pesch, *Praelect.* 1, n. 454; Id. *Compend.* 1, th. 38, n. 311. In tractatibus de Ecclesia: Tanquerey, n. 966; Wilmers, n. 221; Straub, n. 832. 1027; de Groot, q. 13 a. 3, p. 467-469; Billot, p. 432; Bainvel, n. 133, 7; Muncunill, n. 605; Felder, p. 258 nota 3; Lercher, n. 481; Schultes, p. 461 et 626; Dorsch, p. 340; Dieckmann, n. 745; Zapelena, th. 16, pars 2.ª Stat. q. d, p. 62; Caruel, th. 20, p. 431-432; Stolz, p. 54; Schlagenhaufen, n 480; Calcagno, n. 358.

20 Relator, nomine Deputationis fidei in Vaticano: Msi 51, 292.

21 S. R. Bellarmino, *De Conciliis et Ecclesia*, l.2 c.12.

22 A. Filippi, Episc. Aquilan: Msi 51, 133.

Igitur *doctrina de fide divina definita* statuitur *positive et directe in Capitibus* enuntiantibus illam *ut credendam. Negative* vero *et indirecte ex Canonibus* erui certo potest, e contrario errore qui damnetur *ut haeresis.* Hac ratione sollemniter definita doctrina iure appellatur DOGMA FIDEI SOLLEMNITER DEFINITUM.

*Opposita* vero doctrina merito dici potest SOLLEMNITER ET FORMALITER HAERETICA.

9) DE FIDE DIVINA ET CATHOLICA STRICTE est alia doctrinae varietas contenta sub nota latiori *de fide divina et catholica.* Ita appellatur doctrina *de fide divina,* seu directe vel formaliter in fontibus revelationis contenta, quae ulterius infallibiliter ab *ordinario et universali* Ecclesiae Magisterio tanquam divinitus revelata *credenda* proponitur: D. 1792. Ideo dicitur *catholica stricte,* quia ab *universali* Episcoporum per orbem dispersorum Magisterio infallibiliter proponitur.

De Episcoporum intentione *peremptorie* proponendi doctrinam *ut credendam,* constare debet ex modo quo eam imponunt, si nempe "iis utantur formulis, quibus pateat, se omnes obligare velle" ad talem doctrinam *assensu fidei divinae* amplectendam[23]. Doctrina tali obligatione ab universali Magisterio ad credendum imposita, merito dicitur DOGMA FIDEI CATHOLICAE: D 1683.

*Opposita* doctrina appellanda est FORMALITER HAERETICA.

Theologi re omnes conveniunt in explicandis huiusmodi notis valoris et censurae, de quibus loquuti sumus sub numeris 7 ad 9. Saepe tamen diversas earum varietates distinguere non curant atque eas comprehendunt sub latiori denominatione *de fide divina et catholica,* prout etiam in Vaticano factum est: D 1792. Pari ratione easdem doctrinas appellant *Dogmata* fidei, oppositas vero doctrinas appellant *haereses,* quemadmodum etiam videre est apud Pium IX: D 1683. 1684. Ac recte quidem, nam hae diversae varietates *accidentaliter* tantum inter se differunt, quamvis iure a Theologo systematice discernantur.

10) DE FIDE CATHOLICA IN GENERE dici potest doctrina, quae ex relatione ad fontes est *de fide indirecte vel virtualiter,* prout explicavimus sub 3; et ex relatione ad universale Magisterium est *doctrina catholica infallibiliter certa,* quemadmodum constat ex iis quae diximus sub 5.

Haec nota generica et duae eius varietates, quae sequuntur, supponunt hoc: Doctrinam, nempe, certo ac necessario

---

[23] MSI 49, 670.

*connexam cum revelatis* infallibiliter ab Ecclesia proponi, *non ut credendam,* sed solum *ut absoluta certitudine tenendam.* Id ipsum iam supponebat F. de Victoria, cum aiebat: "Dico quod ad hoc quod aliqua propositio sit *de fide* [divina] requiritur quod Concilium determinet eam esse tenendam *tanquam de fide.* Ut quod purgatorium sit, est determinatum a Concilio Florentino quod est purgatorium et quod constat *ex Scriptura sacra* (D 693. 456. 777). Non tamen quidquid determinatur *tanquam verum* est *de fide;* sed quidquid determinatur *tanquam de fide* est *credendum* esse *de fide.* Hoc ergo requiritur" [24]. Ergo iuxta Victoria, Concilium determinare infallibiliter potest aliquid dupliciter: a) *tanquam de fide credendum,* b) *tanquam verum tenendum.*

Hoc ipsum suppositum subiacet decretis Concilii Vaticani. Commissio enim dogmatica, cum ageret de methodo servanda et de materia includenda in Concilii decretis, statuit eam esse non solum *de fide credendam* et oppositas haereses, sed etiam *doctrinam tenendam* et errores contrarios: "Iudicentur, inquit, et declarentur etiam veritates illae, quae etsi proprie *de fide* non sint, sunt tamen certae et indubiae, et ad catholicae Ecclesiae doctrinam pertinent" [25].

Immo et Deputatio fidei, reiiciens emendationem singularem a Rvmo. Hefele propositam, ore Relatoris Episcopi Gasser aperte notavit: "Omnes *anathematismi* feruntur solummodo contra eos, qui contumaciter Ecclesiae contradicunt et contumaciter *errorem* ab Ecclesia reiectum defendunt. Ecclesia vero non solum debet damnare *haereses,* sed debet etiam damnare *errores,* quantum concernunt utique doctrinam certam" [26].

Concilium ergo Vaticanum intendebat suis decretis *infallibiliter definire* doctrinam non solum *de fide credendam,* sed etiam *ut veram et certam tenendam.* In Canonibus vero non solum intendebat damnare haereses, sed etiam errores oppositos doctrinae *theologice certae.* Atque inde concludere necesse est, fidelem a Magisterio *obligari* quidem semper *ad assensum absolute certum* veritati *infallibiliter* definitae praestandum, sed assensu duplicis speciei: ad veritatem, nempe, aut *fide divina credendam,* aut ad eam *absoluta certitudine te-*

---

24 F. DE VICTORIA, In 2 2 q.1 a.10 n.3.

25 *Congresus I Commissionis dogmaticae Concilii Vaticani*: MSI 49, 619-621; cf *Methodum servandam in Concilio Vaticano*: MSI 49, 654-655.

26 MSI 51, 195-196.

*nendam,* quemadmodum etiam necessario concluditur ex doctrina de obiecto *directo* et *indirecto* infallibilitatis[27].

Duplicem hunc obligationis gradum distinxit, et quidem in iudicio contradictorio, Concilium Vaticanum. Nam in Constitutione *de fide catholica* expresse definivit, *obiectum fidei divinae* et catholicae esse ea, quae tanquam *divinitus revelata credenda* proponuntur: D 1792. In Constitutione vero *de Ecclesia Christi* aliqui volebant ut pariter definiretur, *obiectum infallibilitatis* esse doctrinam, quae ex Cathedra proponeretur *ut credenda.* Enixe alii contradixerunt, atque post diuturnam plurium dierum discussionem, praevaluit formula eorum qui sustinebant, *obiectum infallibilitatis* esse in universum doctrinam quae ex Cathedra proponeretur *ut tenenda.* Prior formula reiecta est, quia infallibilitatis obiectum *restringebat* ad solas veritates *directe* vel *formaliter revelatas,* quae proprium fidei divinae obiectum sunt. Secunda vero ideo electa et sancita est, quia cum constaret obiectum infallibilitatis latius patere quam fidei divinae obiectum, praeferenda omnino erat formula amplior, in qua ab infallibilitatis obiecto non excluderentur veritates *cum revelatis connexae*[28].

Huiusmodi veritates cum revelatis connexas non plane constat posse *fide divina credi* "propter auctoritatem ipsius Dei revelantis" (D 1789), quia ad fidem non pertinent directe et formaliter; atque ideo Magisterium infallibile eas non proponit proprie *ut credendas.* Imponit autem eas *ut tenendas,* quia propter earum necessariam cum revelatis connexionem, mentis assensu absolute certo amplectendae sunt ad fidei depositum rite *custodiendum.*

Ergo doctrina *de fide catholica in genere* dicitur ea quae cum revelatis certo ac necessario connexa est, et ab Ecclesia infallibiliter *ut tenenda* proponitur.

*Opposita* vero doctrina dici merito potest in genere ERROR CIRCA FIDEM CATHOLICAM. *Haeresis* enim appellari nequit, quia non opponitur doctrinae directe et formaliter *revelatae,* quae infallibiliter *ut credenda* proponatur. Dicitur autem *error circa fidem catholicam,* quia opponitur veritati omnino certae, ad fidem, quamvis indirecte, pertinenti et ab universali Magisterio infallibiliter propositae *ut tenendae*[29].

---

27 Doctrina aperte definitur *ut credenda,* quia divinitus revelata est: D 1641. 1683. 1722. 1792. Consulto adhibetur vox *tenenda*: D 1836. 1839.

28 D 1836. 1839. Diuturnam hanc disceptationem vide apud Mst 51, 701-702; 53, 251. 281-282; 52, 3. 7; 53, 255-256. 282-283. 275; 52, 1241. 1334. Cf. J SALAVERRI, "Estud. Ecles." 22 (1948) 220-224.

29 In his omnibus praescindi potest, et nos quidem probe abstrahimus, ab ulteriori quaestione, de qua Theologi in tractatu de fide disputant, vi-

Haec doctrina *de fide catholica in genere* duplici modo ab Ecclesia proponi solet: a) sollemni iudicio, b) universali et ordinario Magisterio . Hi autem modi inter se tantum accidentaliter differunt. Quare sub nota generica *de fide catholica* duplex varietas comprehenditur, quae ad invicem accidentali tantum differentia distinguuntur: a) alia est doctrina *de fide definita*, b) alia vero doctrina *de fide catholica stricte dicta*.

11) De fide definita dicitur doctrina, quae ex relatione ad revelationis fontes non est directe et formaliter in eis contenta, sed tantum *cum revelatis* certo ac necessario *connexa;* ex relatione vero ad Ecclesiae Magisterium est infallibiliter ut tenenda proposita *sollemni iudicio*, sive Concilii Oecumenici sive Papae ex Cathedra loquentis, prout explicavimus sub 8.

*Opposita* autem merito ac consequenter appellari potest error in fide definita.

12) De fide catholica stricte est alia varietas comprehensa sub nota numeri 10. Ita designatur doctrina, quae ex relatione ad fontes est tantum *cum revelatis connexa*, et ex relatione ad infallibilem Ecclesiam, proponitur ut tenenda *universali et ordinario Magisterio*, prout notavimus sub 9.

*Opposita* vero consequenter ac iure dici potest error in fide catholica.

Notae *de fide definita* et *de fide catholica*, de quibus egimus sub numeris 11 et 12, minime confundendae sunt cum notis *de fide divina definita* et *de fide divina catholica*, quas explicuimus sub numeris 8 et 9. Discrimen essentiale est. Nam sub numeris 8 et 9 sermo est de valore doctrinae *in fidei deposito* directe et formaliter contentae, quae proinde *ut credenda* proponitur; sub numeris vero 11 et 12 egimus de valore doctrinae, quae solummodo est *cum revelatis connexa* ac propterea proponitur tantum *ut tenenda*. Plures tamen Theologi, ii praesertim qui *fidem ecclesiasticam* admittunt, abbreviatis denominationibus *de fide definita* et *de fide catholica* designant doctrinas, quae accuratius, iuxta Vaticanum (D 1792), appellandae essent *de fide divina definita* et *de fide divina catholica*, quemadmodum a nobis explicatum est. Hoc autem notasse sufficiat ad recte interpretandam auctorum variam terminologiam.

---

delicet: utrum doctrina cum revelatis mere connexa, post infallibilem Ecclesiae definitionem, possit vel debeat *fide divina* credi necne. Cf. Excm. F. García, *A propósito de la llamada "Fe eclesiástica"*: *Miscelánea Comillas* 6 (1946) 9-45.

Theologi, qui *fidem ecclesiasticam* propugnant, propositiones sub numeris 10, 11 et 12 notatas respective appellant, *de fide ecclesiastica in genere, de fide ecclesiastica definita* et *de fide ecclesiastica catholica.* Oppositas vero eis doctrinas respective denominant, *error in fide ecclesiastica, error in fide ecclesiastica definita* et *error in fide ecclesiastica catholica.* Hac terminologia prorsus vitatur periculum confundendi notas 10, 11 et 12 cum notis 7, 8 et 9, quas retulimus.

Theologi autem, qui fidem ecclesiasticam admittere renuunt, ab huiusmodi denominationibus abhorrent, notasque adhibent quas proposuimus sub numeris 10, 11 et 12. Illas vero ut probe distinguant a notis numerorum 7, 8 et 9, nunquam in his omittunt appellativum DIVINA appositum voci *de fide,* quod harum notarum vere essentiale et specificativum est.

Abstrahentes a doctrina *disputabili* circa fidem ecclesiasticam, eamque neque asserentes neque negantes, sequuti sumus communiorem doctrinam S. Thomae et Theologorum Concilii Vaticani in denominandis notis numerorum 10, 11 et 12. Qui earum sensum accuratius exprimere vellet, eas, iuxta S. Thomam et Canum, appellare posset "indirecte, secundario, virtualiter vel mediate pertinentes ad fidem", sive catholicam in genere, sive definitam, sive catholicam stricte. Oppositas vero doctrinas pari ratione dicere posset "indirecte, secundario, virtualiter vel mediate haereticas" [30].

Cum doctrinas sub 10, 11 et 12 appellamus *de fide tenendas,* eas probe et accurate distinguimus a doctrinis sub 7, 8 et 9, quas appellamus *de fide divina credendas.* Utrasque appellamus *de fide,* et sane de fide dici possunt cum S. Thoma, sed diversa omnino ratione; ad fidem enim divinam pertinent aliae *quasi ad elicientem,* aliae vero *quasi ad imperantem.* Hanc distinctionem eruimus ex ipso Aquinate: "Nihil, inquit, prohibet, actum, qui est proprie unius virtutis *elicitive,* attribui alteri virtuti sicut ordinanti et *imperanti*" [31].

Iuxta hanc ergo distinctionem infallibile Magisterium docere potest doctrinam duplici ratione: a) ut *fide divina credendam eam,* quae sit revelata, et ideo ab Ecclesia proponitur ut eam fideles amplectantur mentis assensu absolute certo *a fide divina elicito.* b) ut *fide tenendam* eam, quae sit cum revelatis connexa, et ideo ab Ecclesia proponitur ut eam fideles am-

---

[30] Cf. ea quae citavimus in notis 6, 7 et 8. Sed propter *varietatem* epitetorum "*indirecte, secundario, virtualiter, mediate*", hae denominationes uniformitati officerent.

[31] S. TH. 2 2 q.32 a.1 ad 2; q.88 a.6; q.147 a.2 ad 2.

plectantur mentis assensu absolute certo *a fide divina imperato.*

Huiusmodi imperatus assensus dici potest elicitus a virtute obedientiae intellectualis, imperatus vero a virtute fidei. Et quamvis sit actus elicitus ab inferiori virtute, tamen "fit melior ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium"[32]. Et ideo quia fit actus *virtutis fidei per imperium*, merito appellari potest *de fide*. Unde etiam doctrinae sub numeris 7, 8 et 9 dici possent *de fide eliciente;* eae vero quae sub numeris 10, 11 et 12, appellari possent *de fide imperante*[33].

## *SCHEMA NOTARUM VALORIS ET CENSURAE PROPOSITIONUM IN THEOLOGIA*[34]

| *Notae valoris doctrinae verae* | *Condiciones quae requiruntur* | *Censurae doctrinae oppositae* |
|---|---|---|
| | *A. Relate ad fontes revelationis* | |
| 1. *De fide* in genere. | Fidei depositum attingens sive directe vel formaliter sive indirecte vel virtualiter. | *Error circa fidem* in genere. |
| 2. *De fide divina.* | Ad fidem pertinens formaliter, seu in fontibus formaliter contenta. | *Error in fide divina* |
| 3. *Theologice certa.* | Ad fidem pertinens virtualiter, seu ex fontibus deducta, mediante veritate naturaliter certa, propria et stricta deductione. | *Error theologicus.* |
| | *B. Relate ad Magisterium universale.* | |
| 4. *Doctrina catholica* in genere. | Ab universali Magisterio docetur sive infallibiliter sive mere authentice. | *Error circa doctrinam catholicam.* |
| 5. *Doct. infallibiliter certa.* | Ab universali Magisterio docetur infallibiliter. | *Error in doct. infallibter. certa.* |
| 6. *Doct. catholica stricte.* | Ab universali Magisterio docetur mere authentice. | *Error in doctrina catholica.* |

32 S. Th. 2 2 q.88 a.6.

33 Has denominationes non includimus nostro schemati quia eas ab auctoribus nullibi adhibitas reperimus.

34 Hoc schema a communi Theologorum usu tantum differt eo, quod *accuratius distinguere et denominare* intendat notas, quibus iudicium valoris et censura propositionum in Theologia communiter exprimitur.

| *Notae valoris doctrinae verae* | *Condiciones quae requiruntur* | *Censurae doctrinae oppositae* |
|---|---|---|
| | *C. Relate ad fontes revelationis et ad Magisterium universale* | |
| 7. ***De fide divina et catholica*** in genere. | In fontibus formaliter contenta et infallibiliter proposita *ut credenda*: *Dogma fidei.* | *Haeretica formaliter* in genere. |
| 8. ***De fide divina definita.*** | In fontibus formaliter contenta et sollemni iudicio infallibiliter definita *ut credenda*: *Dogma fidei definitae.* | *Haeretica formaliter et sollemniter.* |
| 9. ***De fide divina et catholica*** stricte. | In fontibus formaliter contenta et universali et ordinario Magisterio infallibiliter proposita *ut credenda*: *Dogma fidei catholicae.* | *Haeretica formaliter.* |
| 10. ***De fide catholica in genere.*** | Cum revelatis necessario connexa et infallibiliter proposita *ut tenenda.* | *Error circa fidem catholicam.* |
| 11. ***De fide definita.*** | Cum revelatis connexa et sollemni iudicio infallibiliter proposita *ut tenenda.* | *Error in fide definita.* |
| 12. ***De fide catholica stricte.*** | Cum revelatis connexa et universali et ordinario Magisterio proposita *ut tenenda.* | *Error in fide catholica.* |
| 13. *Proxima*: fidei divinae vel fidei divinae definitae vel doctrinae catholicae, etc., etc. | Quae *unanimi fere Theologorum consensu* est de fide divina vel de fide divina definita vel doctrina catholica, etc., etc. | *Proxima*: errori in fide vel haeresi formali vel errori in doctrina catholica, etc., etc. |

JOACHIM SALAVERRI, S. J.
Decan. Fac. Theol. in Pontif. Univ. Comillensi.

*Comillas, 1 de enero de 1949.*

# Notas, textos y comentarios

## Ciencia de Dios y objetos futuribles

Bajo este título se ha publicado recientemente un artículo[1] para "completar" el nuestro *Suárez ante la Ciencia Media*[2], con "un ligero examen sobre *los fundamentos* de la ciencia media, o sobre *las pruebas de su existencia*", de la ciencia media de la que "principales defensores... han sido... Luis de Molina y Francisco Suárez" (p. 273, 276). Su autor planea así:

"Preguntar si existe la ciencia media es preguntar si existen lo que se ha convenido en llamar *futuribles*, puesto que éstos son los que constituyen el objeto de aquella ciencia" (p. 274). "¿Existen los futuribles como categoría especial distinta de lo real y de lo posible? He aquí el problema. Veamos ahora en qué autoridades y en qué razonamientos se funda la existencia de la ciencia media, o, lo que es equivalente, la existencia de los futuribles como categoría especial de objetos... La exposición de estos argumentos sigue el orden trazado por Suárez en su opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium*" (p. 276s).

Y después de algunos conatos por descalificar dichos argumentos se llega a esta conclusión:

"Por consiguiente, nuestra tesis es que respecto de la ciencia de Dios no se distinguen futuribles y posibles, y que por tanto sobran las cuestiones especiales que suelen discutirse a propósito de aquéllos. Prueba de que no se distinguen, es que cualquier po-

---

1 Fr. Armando Bandera, O. P.: La ciencia Tomista 75 (1948) 273-292.

2 Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 265-310. Con razón advierte el autor que en el punto mencionado nos expresamos en nuestro artículo "con alguna brevedad" (p. 273). Pero ya notamos en la introducción que no intentamos tratar el tema "en toda su amplitud, tanto más cuanto que ya en buena parte está tratado por el P. Dumont" (Paul Dumont, S. I., *Liberté humaine et Concours divin*, París 1936); y a este autor, que recoge copiosamente la pruebas suarecianas de la ciencia media (c.3), remitimos en nuestro artículo al lector, al indicar sucintamente dichas pruebas y concluir que "ni hay por qué detallar más las razones de Suárez en pro de la ciencia media" (p. 284).

sible puede convertirse en futurible con la sola aplicación de *una fórmula gramatical*. Lo posible, por su misma noción, excluye la repugnancia para ser; luego *llegaría a ser, si se pusieran las circunstancias conducentes a su existencia*. Si queremos salvar la distinción entre Metafísica y Gramática, hemos de convenir en que futuribles y posibles no se distinguen. Nominalismo y antropomorfismo vician esta cuestión, tanto tiempo discutida" (p. 292).

Quisiéramos acertar a ser objetivos en el comentario de este artículo. Por eso hemos copiado los párrafos precedentes, como garantía de que sólo buscamos la idea de su autor, según el obvio sentido de sus palabras. Es que no percibimos bien si sólo quiere reafirmar la conocida tesis bañeciana de que el conocimiento divino de los futuribles no es una ciencia distinta de la de simple inteligencia o de la de visión; pues en tal caso nos callaríamos. Pero las expresiones no parecen indicar precisamente esa dirección, y en este supuesto hablamos, con la intención de ser sinceros en emitir nuestro juicio.

No nos persuadimos de que el joven autor del trabajo aludido crea en serio que pone en el tema algún rayo de luz inédito desde Báñez y Molina. Y menos que descubre en las pruebas suarecianas puntos vulnerables impercibidos y por tanto indefendidos por el Eximio. Pero sobre todo, el ver que un escolástico de nuestros días hace cuestión de *si existen* los futuribles como tales y que reduce a éstos a una pura *fórmula gramatical*, digna del Nominalismo, nos llena de un irreprimible estupor.

Ni menos nos sorprende que se hagan equivalentes estas dos proposiciones: "existe la ciencia media" y "existen los futuribles como categoría especial de objetos"; pues si es verdad que aquélla supone a éstos, no es claro sin más que, puesta la existencia de los futuribles, se dé aquella ciencia, o se dé en todo el alcance ilimitado del campo de éstos.

El autor cree atacar a la ciencia media molinista; pero a nuestro juicio sufre un error de perspectiva. La ciencia media se puede tomar *genéricamente* como *ciencia de los futuribles*, o también *específicamente* como *ciencia de los futuribles independiente de todo decreto absoluto*. Este último sentido es el técnico, el antonomástico, el exclusivo de la *ciencia media molinista*[3]. Es decir, que la nota específica de la ciencia media molinista está en su *medio* de conocimiento, que es algo ajeno a todo *decreto libre absoluto*. Y esa nota es casi

---

[3] L. DE MOLINA, S. I., *Concordia liberi arbitrii* q.14 d.50 p. 330. Obyssipone, 1588 (d.52 p. 317s, París, 1873): "Sciscitabitur forte aliquis, an huiusmodi scientia media appellanda sit libera an naturalis. Ad quod imprimis respondendum est eam nulla ratione esse dicendam liberam, tum quia *antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae*..." Cf. d.53 memb. 3 p. 365; ed. París, 1873.

exclusivamente desde los días de Alvarez el blanco de los ataques contra ella [4].

Pero en el artículo no se atiende—al menos en ninguna parte se expresa, ni en el planteamiento del problema ni en su desenvolvimiento—a ese momento sustancial y se toma la ciencia media puramente como *ciencia de los futuribles*, y sólo en ese sentido se la impugna. Ahora bien, si se prescinde del *medio*, la ciencia media (cualquiera que sea el nombre que se le dé y hágasela o no distinta de la ciencia de simple inteligencia o de la visión) no es exclusiva del Molinismo, sino que como pura *ciencia de los futuribles* es común a todas las escuelas que admiten en Dios algún conocimiento de futuribles como tales [5]. Y en esta hipótesis no comprendemos por qué en el artículo se dirigen los ímpetus contra Molina y Suárez, como únicos o principales culpables de aquella *ciencia de los futuribles*, ni por qué se habla de *ciencia media* como si se tratara sólo de la específicamente molinista [6].

---

4 SUÁREZ, *De praedest.* l.1 c.7 n.1: Vivès t.1: "Supponit haec quaestio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum... quid factura esset causa libera, si tali ordine rerum... constitueretur... Nunc sine alia probatione hoc supponimus... tum etiam quia iam fere nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc...; sed *solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controversia...*". Cf. *De gratia*, proleg. 2 c.1 n.2: Vivès t.7; D. ALVAREZ O. P., *De auxiliis divinae gratiae*, l.2 d.7 n.1 (Romae, 1610): "Certissimum est... Deum certo et infallibiliter cognoscere... quae revera futura essent ex decreto divinae voluntatis, si poneretur in esse talis vel talis conditio. Controversia ergo est, utrum Deus *ante omne decretum* suae voluntatis praedeterminantis consensum Petri absolute futurum, vel ex hypothesi quod constitueretur in talibus circumstantiis, certo sciat in particulari, an Petrus sit consensurus posita illa conditione, an potius dissensurus..."

5 Así, aparte del Bañecianismo, al que después aludiremos, véase para los Augustinenses, J. L. BERTI, O. E. S. A., *De theologicis disciplinis*, t.1 l.4 c.2 n.9-16; para los Escotistas, B. MASTRIUS, O. F. M., *Disputationes theologicae* In 1 Sent. d.3 q.4 a.1s y C. FRASSEN, O. F. M., *Scotus Academicus* t.2 d.2 s.3 q.1; como representante de la Sorbona H. TOURNELY, *Praelect. theologicae* t.1 p.2 q.18 a.2 p.381s (Venetiis 1790). F. DIEKAMP (Bañeciano) *Theologiae dogmaticae manuale* I p.204 (Tournai 1933) tiene estas interesantes palabras: "Doctrina ista saepissime ita proponitur, ac si Molina scientiam a se inventam statuisset mediam inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae et hoc sensu a Thomistis impugnetur. Quod tamen veritati non omnino concordat. *Futura conditionata* quodammodo concipi quidem possunt ut *media* inter *mere possibilia* et *realiter existentia*, quapropter tripartitam divisionem scientiae divinae, scilicet existentium, futurorum conditionatorum et mere possibilium introducere licet. At ista *scientia futurorum conditionatorum* cum *scientia molinistica* indentificari nequit. Etenim Molina id praecise quaerit: utrum Deus futura conditionata *ante quodcumque liberum voluntatis decretum* cognoscat ac ista scientia specialem cognitionis modum in Deo requirat, videlicet *scientiam mediam* inter *necessariam* et *liberam*. Quod Molinistae affirmant Thomistis negantibus".

6 De la ciencia media entendida sólo como *ciencia de los futuribles*

Además el autor, si rectamente entendemos sus palabras, pretende examinar directamente las pruebas suarecianas no de que Dios conoce los futuribles, sino de que éstos existen como objeto distinto de lo posible y de lo existente. El va con su idea de que no existen y busca en los argumentos suarecianos la intención de probar su existencia. Pero esa existencia no constituía problema para Suárez y los molinistas; por eso éstos no sentían la preocupación de probarla, sino que, dándola por indiscutible, afirmaban y probaban que Dios conoce los futuribles. Así, pues, aunque esas pruebas se mostraran ineficaces para dicho efecto, no sería lógicamente lícito concluir que los futuribles no existen como objeto distinto de los posibles y de lo existente.

En todo caso, intenta el autor directa o indirectamente desmontar cada uno de los apoyos en que Suárez asienta la ciencia de los futuribles. Nos parecería una pedantería incalificable, y deshonroso para el mismo Suárez, el sólo aparentar por nuestra parte aire de defensores. Su mejor defensa es él mismo leído con reposo e imparcialidad.

* * *

No buscamos, pues, aquí demostrar que Suárez no yerra en su tesis de la ciencia de los futuribles, ni que sus pruebas son inexpugnables. Sólo nos vamos a permitir una indicación. En el artículo comentado bien podría el autor, sin duda fervoroso militante del Bañecianismo, sustituir por este nombre los de Molina y Suárez, sin que sustancialmente tuviera que cambiar sus afirmaciones. Es decir, que casi todos los mismos puntos que él ataca en aquellos teólogos han sido sostenidos en su tanto por los autores bañecianos. Basten unas pocas referencias de algunos de éstos, que por su número y su solvencia y por ser de distintas épocas nos garanticen el genuino

---

habla Suárez en todos los pasajes que en el artículo comentado se atacan (p. 278-292); así cuando dice: "Ego autem existimo iuxta doctrinam antiquorum Patrum *clarissimis Scripturarum testimoniis* munitam esse, nec posse in dubium revocari, quin Deus hanc scientiam eminentissime habeat" (*De concursu et efficaci auxilio Dei*... l.1 c.15 n.2: Vivès, t. 11). Pero para él ese "*clarissimis Scripturarum testimoniis*" tiene *un valor relativo*: "Sunt autem pleraque testimonia Scripturae sacrae, quae, licet habeant suas responsiones et evasiones, *propter quas non faciunt certam fidem*, tamen si sincere et proprie intelligantur, et omnia inter se conferuntur, simulque sanctorum expositiones ponderentur, *faciunt vehementem persuasionem*" (*De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* l.2 c.1 n.2: Vivès, t. 11). Y en otra parte dice que: "Scientia (conditionata)... *nimis est obscura et difficilis*", y en tanto "necessarium est fidei adiutorium ut ea credatur", en cuanto que "divinae excellentiae et testimoniis Scripturarum est *magis consentanea*" (*De gratia* l.5 c.24 n.17: Vivès, t.8). Nótese bien esa moderación en sus afirmaciones sobre el valor de las pruebas de la ciencia de los futuribles.

sentir bañeciano. Pero sólo pretendemos señalar objetivamente el paralelismo entre Suárez y dichos autores, sin hacer crítica de sus expresiones, argumentos y soluciones de dificultades.

1) Ante todo, pues, en el artículo se impugna en general la tesis de Suárez de que Dios conoce los futuribles y de que por tanto éstos existen como tales.

Pero oígase ahora a D. Alvarez: "Certissimum est... Deum certo et infallibiliter cognoscere... quae re vera futura essent ex decreto divinae voluntatis, si poneretur in esse talis vel talis cognitio". Y Juan de Sto. Tomás por su parte se enfada de que a varios tomistas antiguos (Ledesma, Cabrera, Zumel, etc.) se les atribuya la opinión de que Dios sólo conjeturalmente conoce los futuribles, y se aplica a defenderlos. Concluye: "De aliis thomistis non est ulla dubitatio quod concedant cognitionem certam Deo de istis futuris (conditionatis)". Y Gonet afirma: "Dico igitur: Deum futura conditionata certo cognoscere". Y así hablan otros como Biluart, Hugon, Garrigou-Lagrange, etc.[7].

Y advierten que en las Congregaciones *De auxiliis* no se trataba por parte de los Dominicos "an Deus certo cognoscat futura conditionata, sed an cognoscat *ante decretum*", es decir, si se da la *ciencia media molinista*[8]. Alvarez en ese mismo sentido orienta su cuestión sobre la ciencia divina de los futuros condicionados. Y así lo hacen Juan de Sto. Tomás y Garrigou-Lagrange, que sólo dedica seis líneas a probar que Dios conoce los futuribles[9]. Este mismo autor tiene unas palabras bien expresivas de la diferencia entre Tomistas y Molinistas, que está, según él, no en que aquéllos no admitan que Dios conoce los futuribles y que en ese sentido se da una ciencia "*media*", sino en que sostienen contra los Molinistas que esa ciencia supone un decreto libre y absoluto de Dios.

"Quidam sic volunt probare existentiam scientiae mediae: Scientia etiam divina denominatur ab objecto. Atqui inter simplex possibile et futurum absolutum datur medium, scil. futuribile. Ergo pariter inter scientiam simplicis intelligentiae quae est de possibilibus, et scientiam visionis quae est de futuris, est scientia media quae est de futuribilibus. —Respondetur: hoc conceditur etiam a thomistis, dummodo haec scientia "media" praesupponat

---

7 ALVAREZ, Ibid. n.1; J. DE STO. TOMÁS, O. P., In 1 p. d.20 a.1 n.6-11; J. B. GONET, O. P., *Clypeus theologiae thomisticae* d.5 a.1 n.2; C. BILLUART, O. P., *De Deo* d.6; E. HUGON, O. P., *De Deo Uno* q.6 a.7 n.3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Deo Uno* q.14 a.13 p.369 (París, 1938); V. GOTTI, O. P., (*Theol. scholastico-dogmat.* tr.4 q.6 dub.1 § 4 n.17) supone que Ledesma y otros atribuyen a Dios un conocimiento de los futuribles sólo conjetural.

8 J. DE STO. TOMÁS Ibid., n.2-5; BILLUART, Ibid.

9 ALVAREZ, Ibid. d.7; J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.2-6; N. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* p.3 c.5; GARRIGOU-LAGRANGE, Ibid.

aliquod decretum divinum obiective conditionatum et tunc differt a scientia media, admissa a Molina" [10].

Y que dichos autores vieran en los futuribles algo distinto de lo posible y de lo existente y no una pura forma gramatical lo muestra el mismo hecho de probar que Dios los conoce, y que los conoce ciertamente, ya que si los consideraran englobados en los posibles o en los futuros absolutos no tendrían por qué asentar explícitamente aquel doble momento; el que en general limitan el círculo de futuribles que Dios conoce [11]; el que afirman

"quod ex eo quod sint in statu conditionato, ita quod *non sint futura absoluta* et de facto, *nec sint in sola consideratione et statu purae possibilitatis, sed cum ordine ad existentiam sub conditione*, ex hoc solum non debent amittere cognoscibilitatem, sed cognosci debent a Deo, ... et cum *non sint aliquid chimaericum et fictum a nobis tamquam ens rationis*, non cognoscet Deus illa solum in nostra imaginatione seu fictione, sed etiam *in ipsis ex parte termini et rei cognitae*" [12].

El P. Garrigou-Lagrange, por su parte, escribe que el futurible difiere grandemente del simple posible. En buena lógica tiene que suponer también, aunque no lo exprese, que el futurible difiere grandemente del futuro absoluto:

"Manifesta autem est differentia inter *futuribile* et simplex possibile; v. g., evidens est quod pro Petro in circumstantiis Passionis Domini duo erant possibilia: Dominum negare, Dominum non negare; sed futuribile addit determinationem: scil. quodnam ex his duobus possibilibus eligeret Petrus si in his circumstantiis poneretur" [13].

---

10 GARRIGOU-LAGRANGE, Ibid. p.362 nota 1.

11 Comunmente admiten los Bañecianos en Dios conocimiento infalible de los futuribles revelados en la Escritura y de los relativos al gobierno del mundo; no de todas las combinaciones posibles. Cf. J. DE SANTO TOMÁS, Ibid. a.2 n.34, 40; a.5 n.39; ALVAREZ, Ibid., n.8; GONET, Ibid. n.1; BILLUART, Ibid. in fine; HUGON, Ibid. n.2. SUÁREZ en cambio (*De Incarnatione* d.5 s.1 n.6: Vivès, t.17) y los Molinistas extienden la ciencia media a los infinitos futuribles que se pueden idear: "Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab aeterno aliquid extra se producere voluerit, *praecognovisse innumeros et plane infinitos modos* quibus posset universum condere, et homines ac angelos creare et ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel allis auxiliis, imponendo haec vel illa praecepta, permittendo has vel illas tentationes, etc. et *in omnibus cognovisse quid eventurum esset*, si hoc vel illo modo res crearentur et disponerentur..." Cf. MOLINA, Ibid. p.329 (p.317, París, 1873). Pero en el artículo que comentamos no se atiende a esa diferencia, que por lo demás le es accidental, ya que en él se trata de resolver sólo el hecho de si se dan futuribles.

12 J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.2 n.5.

13 GARRIGOU-LAGRANGE, Ibid. p.362 nota 1. Esa misma conclusión se deduce de la disensión de los Bañecianos sobre la fijación de la *ciencia de los futuribles*: ¿Es de simple inteligencia o es de visión? Pero todos

2) En el artículo se recogen los diversos textos escriturísticos con que Suárez y Molina prueban la ciencia de los futuribles y se intenta desvirtuarlos con reflexiones como ésta: "Tal argumentación peca de dar *valor técnico* a lo que es *expresión vulgar* de una verdad; y siempre el lenguaje vulgar es más libre, más atrevido que el técnico, sin que por eso pueda ser tachado de falso" (p. 282). Entre esos textos está *Mat 11, 21*: "Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent". Del cual se dice: "De este pasaje nada en absoluto se deduce a favor de la doctrina que distingue de las categorías de lo real y de lo posible la categoría de lo futurible" (p. 284). Se citan también entre otros textos *1 Reg 23, 12; 3 Reg 11, 1s.*, etc., y se afirma que "ni son éstos tampoco más probativos que los ya examinados" (p. 285).

En cambio, Gonet copia los textos indicados, y tras un breve comentario concluye: "Ergo certa futurorum conditionatorum notitia Deo denegari non debet". Lo mismo hacen Billuart y Hugon [14]. También lo suponen Alvarez, Juan de Sto. Tomás y el P. Garrigou-Lagrange [15].

---

convienen en que no es puramente (o sin más distinciones) ni la una ni la otra; luego los futuribles no son objeto formal de conocimiento ni de la una ni de la otra puramente tomadas. Cf. J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.5 n.45; GONET, Ibid. n.22-24; BILLUART, Ibid. *Obj.* 3.º De hecho la llaman "futurorum conditionatorum sciencia" (GONET, Ibid. d.5 initio), "conditionatorum scientia" (GONET, Ibid.; J. DE STO. TOMÁS, Ibid. n.1), "scientia objectorum conditionatorum" (J. DE STO. TOMÁS, Ibid.). Ni faltan entre los Bañecianos quienes parecen no oponerse a que la *ciencia de los futuribles* se llame *ciencia media*, si con este término no se designa la *ciencia media molinista*. Así se lo hemos oído al P. Garrigou-Lagrange, y el Padre Del Prado (Ibid. p.121) así habla: "Daturne scientia media inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae? Neque hic ullum adinvenitur inconveniens; etenim potest appellari simplicis intelligentiae scientia, quae versatur circa objecta pure possibilia; et visionis scientia, quae respicit futura absoluta; et scientia media, quae respicit futura conditionata, quae quidem nec mere possibilia sunt nec absolute futura, sed medio modo se habent...". En esta terminología, más lógica, ya que una ciencia se especifica por su objeto formal y éste es aquí el futurible, que está entre lo posible y lo existente, y más clara, pues evita el uso de un nombre equívoco para designar dos ciencias divinas distintas, se ve mejor el futurible como objeto distinto de lo posible y de lo existente.

14 GONET, Ibid. n.2; BILLUART, Ibid. *Prob.* 1.º que cita también con Suárez 4 *Reg* 13 18s; HUGON, Ibid. n.3, que trae ese mismo pasaje y no 3 *Reg* 11, 1s.

15 ALVAREZ, Ibid. n.21, 23, 26; J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.2 n.13-15, 23; GARRIGOU-LAGRANGE, Ibid. p.369. Suárez trae también un texto del que se dice en el artículo: "El otro pasaje del libro de la *Sabiduría. IV*, 11: *raptus est ne malitia mutaret intellectum eius...*, no puede citarse en esta cuestión sin hacer manifiesta violencia al texto. No se trata de una

Pero en el artículo se da como "sentido auténtico" del pasaje *Mat 11, 21*, que "Cristo en este lugar habla en un tono oratorio, lanza terrible amenaza contra las ciudades, que... no quisieron hacer penitencia... No debe por consiguiente extrañarnos oír de labios del Señor una expresión que cualquier predicador puede emplear en circunstancias semejantes" (p. 283).

Esta objeción que se pone a Suárez y que éste ya había resuelto[16] no fué desconocida a los bañecianos que hemos mencionado. Billuart se la propone así: "Futura conditionata quae enuntiantur in S. Scripturis, possunt censeri dicta tropice et per exaggerationem; sic cum Christus dixit Mat 11: Vae tibi, Corozain..." Y responde: "1.° hanc interpretationem... esse contrariam S. Agustino qui loco citato dicit Tyrios et Sidonios revera esse convertendos, si... et id Christum attestari: ergo ut certo verum et non ut dictum per exaggerationem. 2.° Quamvis non sit negandum Deum in S. Scripturis more hominum saepe uti metaphoris, attamen quantum ad futura conditionata, quaedam tamquam certa praedicantur..." Y así, poco más o menos, responde Gonet, que conocía la misma dificultad[17].

Además se cita en el artículo contra "la interpretación que dan al pasaje (*Mat 11, 21*) los defensores de los futuribles (esto en la mente del autor alude a Suárez y Molina, pero ya hemos visto que van acompañados de los bañecianos), interpretación fundada en un literalismo servil", aquel texto de *Mat 11, 23*: "Si in Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, *forte* mansissent usque in hanc diem". "Si aplicásemos, se objeta, el rígido literalismo gramatical a este texto habría que decir que Cristo tenía un conocimiento *conjetural*—forte—de este futurible... Pero en Dios no cabe poner conocimientos conjeturales..." (p. 282s.).

Y también en esta objeción se dan por aludidos con Molina y Suárez, y la resuelven, Gonet, Billuart y antes Juan de

---

persona determinada, que en su juventud haya sido arrebatada de este mundo, sino del justo en general. Ahora bien, ¿con qué derecho podemos decir que todos los justos muertos en su juventud, hubiesen sido malas personas, si hubieran llegado a edad avanzada?..." (p. 285). Pero J. de Sto. Tomás (Ibid. n.23, cf. n.30) copia ese texto y dice: "Ubi apponitur effectus ille conditionatus certissime eventurus, quia sine ulla dubitatione vel incertitudine ponitur...". El P. F. Ceuppens, O. P. (*Theologia Biblica*, v.1 p.III a.1 A, p.172-175, Romae 1938) examina los textos 1 *Reg* 23, 12; 2 *Reg* 13, 18s.; *Mat* 11, 21, que, según él, "communiter ut exemplum afferuntur" (p. 172), y concluye: "Opinamur quod e S. Scriptura *certo probari* nequit Deum... futuribilia certa et infallibili scientia cognoscere" (p.175). Así, pues, admite la prueba, aunque no como *cierta*. Pero tampoco Suárez (*De scientia quam Deus habet...*, l.2 c.1 n.2; Vivès 11) ve claro que ella dé más que "vehementem persuasionem".

16 Suárez, *De scientia quam Deus habet...* l.2 c.1 n.6: Vivès t. 11.

17 Billuart, Ibid. *Obj* 1.° Inst.; Gonet, Ibid. n.3-7.

Santo Tomás, que responde así: "Particula *forte* dubitationem non denotat, neque ex parte praescientiae, neque ex parte rei scitae, sed more nostro loquitur vel ad ostendendam liberi arbitrii mutabilitatem, vel ad expendendam rei ipsius difficultatem..." [18].

3) Se revisa el argumento patrístico de Suárez a favor de la ciencia de los futuribles y se cita entre otros este texto de San Agustín: "Respondeant cur prius quam peccarent non rapuit illos Deus; an quia non potuit, vel quia eorum mala non praescivit? Nihil horum nisi perversissime ac impiissime dicitur" [19]. Conclusión del autor: "Bien claro está que las palabras de San Agustín no dan pie para semejante interpretación" (p. 287). Luego se alude a otros testimonios patrísticos alegados por él y se pasa por alto su examen con esta reflexión: "Pero nos ahorramos este trabajo, porque ninguno de ellos es probativo" (p. 288). No menciona el autor un texto de San Agustín que inserta Suárez en su argumento escriturístico: "Numquid dicere possumus Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, cum eis Dominus attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam?" [20].

Pues bien, Billuart trae este último pasaje y deduce: "Ergo agnoscit S. Augustinus Christum certo novisse Tyriorum conversionem, si facta fuissent apud ipsos signa et miracula". Y Hugon arguye de igual modo. Gonet también concluye lo mismo, que corrobora con el texto agustiniano anteriormente a éste copiado [21].

---

18 J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.2 n.23; GONET, Ibid. n.3-7, 9-11; BILLUART, Ibid. *Obj.* 1.° Nótese con todo que esa objeción no se pone en el artículo como valedera, sino "contra los que se atienen a la letra de la Vulgata" (p.283 nota 29). Pues es sabido que la partícula "forte" no responde al original griego.

19 S. AUGUSTINUS, *De corrept. et grat.* c.8: ML 44, 927. Cf. SUÁREZ, Ibid. l.2 c.2 n.3.

20 SUÁREZ, Ibid. l.2 c.1 n.6; Cf. S. AGUSTINUS, *De dono persev.* c.9 n.23: ML 45, 1006, donde el texto suena así: "Sed numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse cum eis ipse Dominus attestetur quod acturi essent magnae humilitatis paenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum?".

21 BILLUART, Ibid. *Prob.* 2.°; HUGON, Ibid. n.3; GONET, Ibid. n.5; J. DE SANTO TOMÁS, Ibid. a.2 n.24 también recurre a los mismos dos pasajes. Entre los textos patrísticos con que arguye Suárez está (Ibid. c.2 n.2): "Isidor. l. I *de Summo bon.* cap. 13. *Quia* (inquit) *sicut praescivit Deus lapsum, ita praescivit quomodo posset illi subvenire*". En el artículo se critica así esta cita: "Cosa extraña es que semejante texto se aduzca al propósito de Suárez; en él se trata nada menos que de la presciencia de la redención; y la redención de nuestros pecados, afortunadamente, no quedó en el orden de los futuribles" (p.286s). Aquellas palabras del *De summo bono, obra* que, al decir del autor (p.286 nota 34) no se halla entre las de S. Isidoro editadas por Migne, están de hecho en sus *Senten-*

4) Se pasa en el artículo al argumento suareciano del testimonio de teólogos. Con palabras fáciles se da por ineptó el recurso a un pasaje de S. Tomás. Luego, tomándosela en conjunto y sin analizarla en detalle esa prueba de múltiples autores, se afirma de ella: "por nuestra parte nos limitamos a indicar que la consideramos nula" (p. 289). Y al punto se añade este grave veredicto sobre el carácter científico de Suárez:

"Con nuestras reflexiones no pretendemos tachar a Suárez de falsificador consciente de las fuentes (esto querrá decir, creemos, de no interpretar a sabiendas rectamente las fuentes); lo que intentamos es hacer ver que erró en su interpretación por falta de sentido crítico y de sólidos principios metafísicos. Esa falta de sentido crítico no es privativa de Suárez; es un mal general de la época en que vivió, como lo demuestra una ligerísima lectura de los teólogos contemporáneos suyos. Suárez fué víctima de este mal, que, por otra parte, prestaba excelente apoyo a su metafísica" (p. 289).

No nos interesa en nuestro plan detenernos a valorar esa indocumentada apreciación de nulidad de la prueba suareciana indicada. Pero nos gustaría saber si ella es fruto de un examen concienzudo e imparcial de los pasajes de todos esos autores, que Suárez cita sin copiarlos, y no un apriorismo que obedezca a una tesis preconcebida.

Y ese veredicto *general* tan serio sobre el sentido crítico de Suárez ¿es también fruto de algún estudio a fondo de sus obras

---

*tiarum libri tres* (l.1 c.11 n.3: ML 83, 560), obra que, por comenzar con las palabras "Summum bonum", se solía citar antiguamente *De summo bono,* donde suenan así: "Sicut praescivit Deus hominem peccaturum, ita et praescivit qualiter illum per suam gratiam repararet". El autor del artículo define el futurible (como J. DE STO. TOMÁS, Ibid. a.1 n.1 GONET, Ibid. d.4 a.1 n.17, BILLUART, Ibid. a.5 initio, HUGON, Ibid. n.1, y comúnmente los Bañecianos, aunque a veces no dejen de dar una definición más amplia, como ALVAREZ, Ibid. n.7 p.57a y GARRIGOU-LAGRANGE, Ibid. a.13 p.354 nota 1) "*lo que sería, si se diese una condición, o unas circunstancias que no se darán*" (p.276) y en esa definición bien puede decir que la redención "no quedó en el orden de los futuribles". Pero debiera haber observado que para los Molinistas con Suárez la noción *genérica* de futurible es *lo que existiría, si se diese tal condición* (se dé ésta o no se dé), y por tanto abarca, no sólo *lo que no existirá,* sino *lo que de hecho existirá,* pero considerado *in signo rationis priori* al decreto de su futurición. Así dice Suárez en la misma obra que casi exclusivamente se cita en el artículo (l.2, introd.): "... Respectu vero earum... actionum, quae de facto sunt aliquando futurae, potest haec apprehensio secundum rationem praeintelligi in simplici Dei intelligentia prius quam per suam voluntatem aliquid circa talem effectum definiat aut permittat. De his ergo futuris sic apprehensis videndum in primis est... an praeter illam simplicem apprehensionem cognoscat (Deus) alterutram partem illius conditionalis esse veram..." Cf. *De Incar.* d.5 s.1 n.6: Vivès, 17. Y en tal supuesto podrá acaso negarse que el texto isidoriano traído por Suárez sea valedero, pero no que lógicamente sea inoportuno.

hecho por el mismo que lanza tal acusación? ¿Por qué no nos indica sus pruebas? ¿Lo lanza fundado al menos en la autoridad de algún hombre de ciencia que haya hecho tal estudio? ¿Por qué no nos lo cita, para que sepamos estimar su conclusión? Cierto que en el artículo que comentamos no se ha demostrado que Suárez yerre en la interpretación de las fuentes. Y precisamente su sentido crítico es uno de los grandes méritos que los que han estudiado despacio sus obras señalan en el Eximio[22]. Como pequeños pero expresivos detalles de su finеza crítica, podría ver quien no la conoce aquellas palabras que unas páginas más adelante de las que se citan en el artículo tiene Suárez sobre el recurrir a las fuentes y sobre el cuidado de interpretar exactamente las opiniones ajenas[23], y podría también recordar su moderación arriba subrayada en apreciar los textos escriturísticos a favor de la ciencia de los futuribles.

Pues la frase de que Suárez está falto "de principios metafísicos" se nos hace científicamente indescifrable. No entendemos que quien haya ojeado un poco sus *Disputationes Metaphysicae* y quiera valorar sus méritos con objetividad y no según prejuicios, ponga, sin más pruebas que una afirmación, aquella tacha en quien fué el primero en hacer "una Metafísica en forma de ciencia escrita no para la clase, sino para la ciencia misma", y con tal éxito, que su libro fué por siglos el texto de muchas universidades europeas y el vademécum de innumerables filósofos[24], y que aun están por sufrir mella las bases de su construcción.

En concreto, en el artículo se desecha como inepta una interpretación de un pasaje de Sto. Tomás, *3 q.11 a.5* (*Utrum Incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi*), al que Suárez no hace sino aludir, sin copiar sus palabras[25]. Ante todo, para entender bien su mente sobre el Angélico en este punto, hubiera convenido acudir a un pasaje de su tratado *De gratia*, donde la expone claramente (y donde también se puede admirar su sentido crítico)[26].

Allí no hace sino apoyarse en que Santo Tomás cita un texto en que San Agustín, a su juicio, enseña la ciencia de los futuribles, que también se cita en el pasaje *3 q.1 a.5*, rechazado en el artículo como inepto: "el lugar no ha sido elegido con mucho acierto" (P. 288). Pues bien, aquel texto agustiniano es precisamente el más arriba mencionado sobre

---

22 J. M. Dalmau, S. I., *Suárez Teólogo*: "Razón y Fe" 138 (1948) p.166.

23 Suárez, *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio*, n.1, 13: Vivès, t. 11.

24 J. Iriarte, S. I., *La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco*: "Razón y Fe" 138 (1948) p.229, 235s.

25 Suárez, *De scientia...* l.2 c.3 n.6: Vivès, t. 11.

26 Suárez, *De gratia*, proleg. 2 c.6 n.6: Vivès, t. 7.

*Mat 11, 21*, en el que, según hemos visto, Bañecianos y Molinistas de consuno ven una indicación de la ciencia de los futuribles, sin creer que "sólo leído con excesiva ingenuidad se puede presentar como prueba a favor de los futuribles" (p. 289).

En concreto, J. de Sto. Tomás y Alvarez a ese mismo pasaje, *3 q.1 a.5*, acuden, aunque para probar que ese conocimiento divino de los futuribles no es sin decreto[27]. Por lo demás, el primero dice allí mismo de estas cuestiones que el Angélico "sequitur in omnibus Augustini sensum et sententiam". Y Bañecianos de la altura de Gonet parecen haber entendido que Santo Tomás supone la ciencia de los futuribles[28].

5) Después se recuerdan las pruebas de razón. En éstas es donde más fácilmente se puede mezclar la cuestión del *medio* de conocimiento de los futuribles; pero prescindiendo de ella, los bañecianos recogen sustancialmente esas pruebas, aunque con otras fórmulas.

*a*) Ante todo, Suárez requiere la ciencia de los futuribles por la perfección de la divina providencia[29]. En el artículo se comenta:

"No deja de ser curioso el argumento. Para que Dios provea al gobierno del mundo, le basta saber lo que las criaturas harán, sin necesidad de poner una ciencia especial para saber *lo que harían*, si se diera una condición que no se ha de dar. El mundo, como es obvio, consta no de futuribles, sino de cosas reales; y por tanto para gobernarlo basta la ciencia de las cosas reales y no se requiere la de las ciencias futuribles" (p. 289s).

Ya se ve que se funda esta argumentación en una noción de futurible más restringida que la de Suárez (véase lo dicho en la nota 20), y así tal argumentación es inválida. Si se prescinde del *medio* de conocimiento, Suárez razona así: La Providencia se funda en decretos infalibles; ahora bien, esto supone que Dios, antes de dar esos decretos, sabe qué resultaría si los diera, o si diera otros. ¿Es ilógico tal discurso? Esto no lo muestra, como se ve, el raciocinio del artículo.

Y la prueba de Suárez, aunque con otra expresión fundada en la sabiduría divina, pero en orden a la gobernación del mundo, es aceptada por los bañecianos. Así, Hugon:

"Gubernator infinitae sapientiae debet certo cognoscere omnia quae utilitatem important pro gubernatione mundi et fine creationis data hac vel illa hypothesi. Futuribilia porro sensu explicato sunt huiusmodi. Ergo infallibiliter a Deo cognoscuntur"[30].

*b*) Suárez funda también la ciencia de los futuribles en la perfección de la ciencia divina, que debe conocer cuanto

---

27 J. DE STO. TOMÁS. Ibid. a.3 n.27; cf. Ibid. n.18; ALVAREZ, Ibid n.27.
28 GONET, Ibid. n.7.
29 SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet...* l.2 c.4 n.3: Vivès, t. 11.
30 HUGON, Ibid. n.3 in fine.

es determinadamente verdadero; ahora bien, las proposiciones futuribles son tales. También esta razón se desecha en el artículo.

"Para el intento de que se trata, se dice, no basta probar que los futuribles tienen una verdad determinada; es preciso probar que tienen una verdad determinada *especial*, o sea, distinta de la verdad de lo posible y de la verdad de lo existente. Y por el modo de expresarse Suárez llegamos a la conclusión de que los llamados futuribles no tienen esa verdad *especial*" (p. 290).

Pero los bañecianos no aquilatan así y se acogen a una prueba que creemos no difiere de la suareciana en el fondo. Volvamos a copiar unas palabras de Juan de Sto. Tomás:

"Attendimus ad puram et solam cognoscibilitatem istorum conditionatorum, et intendimus quod ex eo quod sint in statu conditionato, ita quod non sint futura absolute et de facto, *non sint in sola consideratione et statu purae possibilitatis*, sed cum ordine ad existentiam sub conditione, ex hoc solum non debent amittere cognoscibilitatem, sed *cognosci debent a Deo*, si enim nos de illis cognoscimus et disputamus, sine dubio cognoscet etiam Deus, et cum non sint aliquid chimaericum et fictum a nobis tamquam ens rationis, non cognoscet Deus illa solum in nostra imaginatione seu fictione, sed etiam *in ipsis ex parte termini et rei cognitae*" [31].

Es claro que, según este texto, los futuribles ni son futuros absolutos, ni son puros posibles; que no son una ficción; que tienen cognoscibilidad en sí mismos; que por tanto Dios los conoce, pues que aun nosotros los conocemos. ¿Ha dicho Suárez otra cosa en sustancia, aunque en términos más metafísicos?

Concluímos. Que los bañecianos como Suárez admiten una ciencia de los futuribles como tales, o sea como distintos de los posibles y de los futuros. Que para probar esa ciencia acuden a los mismos argumentos escriturísticos y patrísticos que Suárez. Que aun las pruebas de razón de Suárez parecen ellos proponerlas en sustancia, aunque con otras fórmulas y prescindiendo del *medio* suareciano. Ahora bien, como en el artículo que comentamos se rechaza la tesis fundamental de la existencia de los futuribles como tales, y por tanto de la ciencia de éstos, y detalladamente se niega valor probativo a todos los argumentos reseñados, se deduce que su joven autor impugna en apariencia sólo a Suárez y a los Molinistas, pero en realidad ataca en un frente único al Bañecianismo y al Molinismo.

José Sagüés, S. I.

*Facultad Teológica de Oña (Burgos).*

---

31 J. de Sto. Tomás, Ibid. a.2 n.5.

# Los "Theologumena" del Dr. Manyá

Con este título de *Theologumena* han llegado a nuestras manos dos volúmenes del Dr. Juan B. Manyá. En ellos se pretende dar solución a algunos difíciles problemas, para los cuales el autor no había hallado respuesta satisfactoria durante su profesorado teológico. El primero tiene por subtítulo *De Deo Cooperante;* y el segundo, *De ratione peccati paenam aeternam inducentis* [1]. De ambos queremos ofrecer alguna noticia a nuestros lectores.

Una idea general del contenido del primer volumen, el cual trata *De Deo Cooperante*, la adelantó el Dr. Manyá en una de las Semanas Teológicas de Madrid, memoria que reprodujo poco después en la *Revista Española de Teología*, 4 (1944) 345-365: *La cooperación de Dios al acto libre de la creatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo.* Allí podrá verse una amplia síntesis del libro que nos ocupa, esbozada por su propio autor.

El problema que se propone resolver el Dr. Manyá se lo plantea a sí mismo en los siguientes términos: "La experiencia psicológica y la misma doctrina católica nos fuerzan a admitir el hecho de nuestra libertad. Por otro lado, la teología nos impone, con necesidad metafísica, una intervención externa, en último término divina, en el ejercicio de la libertad. Aquí está, pues, la dificultad, en armonizar estas dos cosas. De ahí partió la famosa controversia que desde el siglo XVI se viene agitando entre los teólogos católicos" (p. 4).

Entre las varias soluciones dadas por los teólogos a este problema, dos se llevan la palma: La tomista con su predeterminación física del acto libre, y la molinista con un concurso simultáneo o concomitante. Pero ninguno de los dos sistemas puede gloriarse de haber llegado a la solución definitiva, a pesar de los colosales esfuerzos que ingenios nada vulgares vienen haciendo por espacio de tres siglos. Es más;

---

1 J. B. MANYÁ, PBTER., *Theologumena.* Volumen I. *De Deo Cooperante,* 537 p., Editorial Balmes, Barcelona, 1946.—Volumen II. *De ratione peccati, paenam aeternam inducentis,* 328 p., Editorial Balmes, Barcelona, 1947.

piensa el Dr. Manyá que el problema está mal planteado, y que por ese camino nunca se podrá alcanzar la meta suspirada. Para él, hacen insoluble el problema dos supuestos: El uno, común al tomismo y al molinismo, a saber, el concurso inmediato de Dios a todas las acciones libres del hombre; y el otro, característico del molinismo, esto es, la indiferencia activa de la voluntad humana. Por eso cree el Dr. Manyá que se impone una revisión del problema con criterio independiente de las dos escuelas, cambiando resueltamente el estado de la cuestión, de tal modo que "desechada la necesidad del concurso inmediato por parte de Dios al acto libre de la creatura, se admita una premoción divina verdaderamente determinante, la cual sin embargo no impida la reacción de la voluntad, y resulte eficaz por cuanto que la voluntad se haya respecto de aquella premoción negativamente"... (p. 529).

La negación del concurso inmediato no es idea singular del Dr. Manyá, como lo reconoce él mismo en la pág. 8, al encontrar esa opinión en algunos teólogos modernos. Nosotros ya lo hemos dicho también en otro lugar. Según A. Landgraf, buen conocedor de los primeros tiempos de la escolástica, por entonces no se enseñó expresamente la doctrina del concurso inmediato. Más adelante, Durando la combatió decididamente. Tambien la negaron el franciscano P. J. Olivi, el maestro parisino Godofredo de Fontaines, el agustino Juan de Nápoles, los dominicos Herveo Natal y Nicolás Trivet, etc. Y si bien a partir del siglo XVI se hace común esta opinión, en nuestros días volvió a combatirla J. Stufler, S. I., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, 1923, tratando de probar que el propio Angel de las Escuelas había desconocido el concurso inmediato. En el mismo año 1946, simultáneamente a la obra del Dr. Manyá, aparecía en Méjico el libro de E. Iglesias, S. I., *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*, donde se resucita sustancialmente la tesis del Padre Stufler, llegando a la conclusión de que para Santo Tomás el concurso de Dios en el orden de la eficiencia es solamente remoto, en cuanto que Dios concede a las creaturas el ser y sus potencias activas, las conserva, las aplica y las mueve a obrar, poniéndolas en circunstancias tales que ellas solas realicen el plan trazado por su Providencia; pero Dios no coopera inmediatamente a ninguna acción, ni en el orden natural ni en el sobrenatural.

Así cree el Dr. Manyá que se ha de plantear el problema, partiendo de que el concurso de Dios a las acciones libres del hombre no es inmediato, sino tan sólo mediato.

Para legitimar esta posición, empieza explicando en el capítulo I el sentido de aquel principio metafísico "quidquid movetur, ab alio movetur", principio que no exige forzosamente un concurso inmediato. Pero es en el capítulo II donde se estudian ampliamente las razones, principalmente filosóficas, en que se apoyan los defensores del concurso inmediato.

y se trata de investigar minuciosamente el pensamiento de Santo Tomás. El resultado a que se llega es que Dios concurre tan sólo mediatamente a las acciones de las creaturas, tanto libres como necesarias. Dios concurre creando, conservando y aplicando a las diversas acciones; pero esta aplicación no es inmediata con inmediación de supósito, sino de virtud.

De esta manera, ya estamos en disposición de investigar el ejercicio de la libertad humana bajo la moción divina. Estima el Dr. Manyá que tanto el tomismo como el molinismo aportan elementos valiosos para la solución del problema. En el tomismo le agrada la premoción física, como consecuencia lógica de los principios metafísicos; le gusta el molinismo como exaltación de la indiferencia de la voluntad. Así pues, aprovechando lo bueno de los dos sistemas, verá de enmendarlos con su aportación personal.

Por eso en el capítulo III rechaza como absurdo el tomismo, por ser contrario a la libertad, y apunta ya su propia solución, poniendo una *moción de Dios indiferente y determinante al mismo tiempo*, cuya inteligencia constituye para nosotros un verdadero misterio (p. 195, 258, 263). A su vez, en el capítulo IV desecha también como falsos el concurso simultáneo y la ciencia media del molinismo, quedándose únicamente con lo que favorece a la libertad, si bien advirtiendo que aunque su propio sistema se aprovecha de los dos sistemas clásicos, con todo se acerca más al tomismo que al molinismo. El capítulo V está consagrado a explicar el concepto de indiferencia activa, así como el VI, bien largo por cierto, desarrolla la noción de acto libre, ocupándose en el VII del conocimiento de los futuros libres. El capítulo VIII, al que se le presenta como un escolio por referirse más bien al gobierno del mundo que a la cooperación con las causas segundas, trata del optimismo de Dios en sus obras *ad extra*, dando como respuesta al problema angustioso del mal que éste se ordena a un bien mayor del universo.

Un resumen de estos últimos capítulos, donde se encuentra lo más característico y personal del sistema del Dr. Manyá, nos lo ofrece él mismo con estas palabras: "Ni los tomistas salvan suficientemente la libertad, ni los molinistas la ciencia de Dios y la prerrogativa del acto primero. No queda, pues, otra solución para este gran problema que... admitir una premoción divina verdaderamente determinante, pero que no impida la reacción de la voluntad" (p. 528-529). Es decir, que esta solución incluye dos afirmaciones importantes. Por parte de Dios hay que asignar un concurso mediato, indiferente y determinante al propio tiempo. Y por parte de la creatura es preciso llegar a un concepto psicológico y metafísico de la libertad, según el cual se admita una causa determinante, y aun necesitante, de la voluntad, para que ésta pueda pasar de la potencia al acto; pero al mismo tiempo debe pensarse que

la voluntad es libre, porque puede reaccionar contra ese influjo, disminuyendo y aun destruyendo su fuerza con la consideración de motivos contrarios (p. 403).

Bien augura el Dr. Manyá que su contribución a tan debatido problema no será fácilmente aceptada (p. 13). Ciertamente, a nosotros, que le hemos seguido con interés e imparcialidad, no ha logrado convencernos. Admiramos desde luego su ingenio vigoroso y fácil para captar los sutiles y variados problemas que le van saliendo al paso, y que si se hubiesen descartado algunos, que no afectan tan directamente al problema central, evitándose al mismo tiempo frecuentes repeticiones, la obra hubiese ganado en nitidez y eficacia. Alabamos también el laudable esfuerzo que representa este libro. Pero nos permitimos hacer nada más que dos observaciones de carácter general, por no entrar en muchos otros detalles más particulares. La primera se refiere a aquello que constituye la base y fundamento de la solución propuesta por el Dr. Manyá, a saber: *La indiferencia actual de la moción divina, la cual al mismo tiempo es determinante.* Para nosotros, esa moción, indiferente y determinante al mismo tiempo, se nos hace ininteligible. Y en realidad lo es también para su autor, ya que, como anotamos más arriba, la presenta como un verdadero misterio. Pero decimos, ¿es aceptable el dar una explicación racional de un misterio, cual es el problema que se trata de resolver, por otro misterio más incomprensible? La segunda observación la formulamos con una pregunta: en la solución del Dr. Manyá, ¿conoce Dios con certeza infalible el acto libre de la creatura? Parece que no; pues para el Dr. Manyá no existe la ciencia media, y la premoción divina, aunque determinante, es actualmente indiferente, incapaz por lo tanto de proporcionar a Dios un conocimiento cierto de los futuros libres. Por lo cual no parece tampoco admisible una hipótesis que, si bien ingeniosa, viene a comprometer, en lugar de explicar, hechos ciertos e innegables.

* * *

El volumen segundo, *De ratione peccati paenam aeternam inducentis,* guarda estrecha relación con el anterior. En éste (p. 375-376) ya se apuntó el problema que había de resolverse en el siguiente. Y a su vez, en este segundo volumen nos encontramos a cada paso con referencias al primero, dando algunas afirmaciones como corolarios de las premisas allí asentadas.

El problema que aquí se plantea es el siguiente: "Salta a la vista que la obstinación de la voluntad de los condenados ocupa un lugar relevante en la cuestión teológica del pecado, cuyo reato es la pena eterna. Pues bien; el hecho de esta obstinación es de fé católica, y cae fuera de toda controversia. Pero disienten entre sí los teólogos sobre si esa obstinación

antecede o es consiguiente a la sentencia de condenación. Y es mayor todavía la diferencia entre ellos sobre la causa de la obstinación" (p. 8-9).

Para dar respuesta a este problema, el Dr. Manyá, después de una introducción en el capítulo I, estudia en los cinco capítulos siguientes el modo de conocer de las sustancias espirituales, cuales son los ángeles y las almas separadas, con el fin de hacer inteligible la posibilidad y lo irrevocable de su pecado. Hecho esto, en los capítulos VII y VIII se presenta la solución tomista como la más razonable, terminando con un epílogo en el capítulo IX, al que sigue un escolio acerca de las penas del infierno.

La solución, insistentemente dada como tomista, la resume su autor de esta manera, en diversos lugares: "El pensamiento de Santo Tomás es nítido y sencillo. La obstinación de los condenados en el pecado cometido precede a la sentencia de eterna condenación, como condición necesaria para su equidad; y esta obstinación emerge naturalmente después del primer acto, con que la sustancia espiritual (absolutamente el ángel, y el hombre después de la muerte) rechazó a Dios como a su fin" (p. 9). "La causa próxima de la condenación está en la positiva voluntad del condenado, que se aparta de Dios con conciencia plena y definitiva" (p. 312). "Es idea frecuentemente repetida por Santo Tomás que no sería justa la eterna condenación si no se supone que la voluntad del condenado está definitivamente obstinada en el pecado" (p. 261). "Y se obstina el hombre consiguientemente al primer acto, después de la muerte; entonces, cuando separada el alma del cuerpo, toma aquel modo de ser intelectivo y volitivo que cuadra a su nuevo estado" (p. 324). "Es preciso admitir una de dos: o que el mismo Dios confirma al alma pecadora en su mala voluntad, o hay que poner al término de la vida un tiempo más o menos largo, suficiente sin embargo para que el alma, al abandonar el cuerpo, gracias a una nueva luz intelectual y al apagamiento de las pasiones, se prepare con nuevos actos para entrar en la nueva vida, o retractando sus anteriores pecados, mientras hay tiempo para ello, o adhiriéndose a ellos con firmeza definitiva. De este modo, al cesar naturalmente el estado anterior, el alma se convierte a Dios o al pecado, plena y definitivamente. Y así, finalmente, los condenados se obstinan en el mal por su propia culpa y por su acción personal, siendo por ello castigados justamente con pena eterna" (p. 173).

Reconoce el Dr. Manyá que esta explicación tiene dificultades tanto de índole psicológica como teológica, que se esfuerza en resolver (p. 267-8). Por eso, tal vez advirtió de antemano: "No emprendemos este trabajo con el ánimo de quien pretende asentar conclusiones definitivas en asunto tan arduo y tan grave, sino tan sólo con el designio más modesto de ilustrar y confirmar la doctrina de Santo Tomás"... (p. 17). Según esto, hubiera sido preferible tratar con menos desen-

fado y mayor consideración otras opiniones, muy respetables en el campo de la teología.

Por nuestra parte agradeceríamos que se hiciese ver con más claridad cómo se armoniza esta solución con la doctrina enseñada por la Constitución de Benedicto XII y por los concilios segundo de Lyon y de Florencia sobre la retribución inmediata en seguida (mox) de la muerte (D 530-1, 464, 693), o también con aquella enseñanza preparada por el concilio Vaticano: "Post mortem enim, quae est vitae nostrae terminus, mox ad Dei tribunal sistimur, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, neque ullus post hanc mortalem vitam relinquitur locus paenitentiae ad iustificationem" (Col. Lac. 7,564).

En lo que toca a la cuestión de si el fuego del infierno es real o metafórico, el Dr. Manyá no se atreve a resolverla, contentándose con apuntar argumentos en pro y en contra, para que el lector se decida por sí mismo (p. 314). Francamente, nos parece poco. Es verdad que la Iglesia no ha definido la cuestión, ya que la respuesta de la Sagrada Penitenciaría del año 1890, que es el único documento eclesiástico sobre el particular, es una norma práctica, no doctrinal. Pero enseñándose como se enseña tan abiertamente por las fuentes de la revelación y por los teólogos la materialidad del fuego del infierno, nosotros tenemos esta doctrina por común y cierta, más aún, por definible.

Severino González, S. I.

*Salamanca.—Universidad Eclesiástica.*

# Fuentes Patrísticas de la Mariología de San Bernardo

Nadie desconoce el valor que la Tradición tiene en las doctrinas teológicas. Por lo mismo resulta siempre interesante investigar las fuentes en que han bebido los grandes autores de la Teología Católica; y hoy, que tanto se aprecia el estudio positivo, parece que se da quizás hasta demasiada importancia a los elementos históricos, dejando algo relegados al olvido los principios dogmáticos y los métodos escolásticos. No hay que confundir sin embargo la historia con la Tradición eclesiástica. La historia nos relata los *hechos* acaecidos y nos ofrece no pocas veces datos interesantísimos para comprender mejor el sentido de ciertos acontecimientos de orden doctrinal. La Tradición nos transmite las *doctrinas* que Jesucristo reveló a los Apóstoles y éstos transmitieron de palabra o por escrito a la posteridad cristiana. A esta Tradición se debe no poco el valor interpretativo de la Sagrada Escritura, el significado de las festividades litúrgicas, el sentido y alcance de los dogmas. Resulta, pues, interesantísimo conocer las fuentes a que han acudido los grandes Maestros de la Teología, a fin de seguir por ellos el hilo que nos lleva a los mismos Apóstoles.

En nuestros días está alcanzando merecida atención el estudio de la Mariología, como parte especial de la Teología católica; y uno de los más populares al mismo tiempo que insigne Mariólogo es San Bernardo. A él dedicamos estas páginas. Pero antes queremos hacer una salvedad.

Creemos que es un error querer interpretar siempre a los autores por la intención de aquel otro autor en quien se inspiraron. Así, el hecho de que Santo Tomás, por ejemplo, cite un texto de San Agustín en favor de una opinión, no es razón suficiente para suponer que el citado texto tenga en Santo Tomás el mismo sentido que tenía en el Doctor de Hipona. Puede el Angélico dar a las palabras una significación técnica más precisa, propia de la perfección teológica de ocho siglos de avances doctrinales, que no le diera San Agustín. Queremos con esto advertir que el citar a un Santo Padre, el inspirarse en su doctrina, el basarse en sus enseñanzas, no es lo mismo

que un plagio. En Teología nos hemos de basar siempre en los escritos ortodoxos de nuestros mayores; hemos de tomar por principio las Sagradas Escrituras y la Tradición; y apoyados en estos sólidos fundamentos, hemos de mirar de construir el edificio. Las novedades siempre son peligrosas.

* * *

Que San Bernardo se inspiraba en la lectura de los Santos Padres, no sólo lo ponen de manifiesto las frases y sabor patrístico que rezuman todas sus páginas, sino que él mismo lo confiesa repetidas veces. Por ejemplo (citamos un lugar que hace a nuestro propósito mariológico), al terminar las Homilías *super Missus est* del tiempo de Adviento y Navidad, advierte: "*Lectionem Evangelicam exposui sicut potui; nec ignoro quod non omnibus placebit... et aut iudicabor superfluus, aut praessumptior, quod videlicet, post Patres, qui hunc ipsum locum plenissime exposuerunt, rursus in eodem novus expositor aussus fuerim mittere manum. Sed,* si quid dictum est post Patres, quod non sit contra Patres; *nec Patribus arbitror nec cuiquam displicere debere*" [1]. En estas mismas Homilías había dicho antes, refiriéndose a la duda de San José sobre dejar a María: "*Quare voluit dimittere eam? Accipite* et in hoc, non meam, sed Patrum *sententiam*" [2]; en donde alude a lo que más arriba había afirmado: "*Dicam quod mihi, imo quod ante me* Patribus *visum fuit*" [3].

Ya Leloir [4] había reparado en esta dependencia de Bernardo: "A-t-on remarqué par exemple, jusqu'ici, l'étroite parenté qui me semble exister entre l'EPHREM—grec et latin—et S. Bernard. Deux exemples: pour l'un et l'autre, c'est parce que Marie est *actuée* d'abord par una grâce toute particulière qu'elle peut déverser en nous de cette surabundance... De plus, et le trait de parenté est peut-être plus frappant: chez EPHREM comme chez BERNARD, Marie est nostre Médiatrice parce qu'elle est miséricordieuse, ou, plus miséricordieuse que son Fils".

A pesar de que San Bernardo leía y asimilaba los Santos Padres, son rarísimas las citas explícitas de los mismos que se encuentran en sus obras. Por lo general diríamos que leía, asimilaba, y lleno de sabia doctrina—que con la meditación había convertido en sustancia propia—se presentaba delante de sus monjes para exponerles la palabra de Dios. De aquí que resulta difícil distinguir la fuente clara en donde bebió para cada caso, qué sacó de los Padres y qué añadió por cuen-

---

1 Hom. IV *super Missus est*, n. 11: ML 183 86.
2 Hom. II *super Missus est*, n. 14: ML 183 68.
3 Hom. II *super Missus est*, n. 12: ML 183 66.
4 Leloir, *La Médiation Mariale dans la Théologie contemporaine*, p. 99. nota 1.

ta propia, o si queremos hablar en términos modernos, no es fácil determinar la biblioteca mariológica de la Abadía de Clairveux.

Es muy probable que no estaban a disposición de San Bernardo, como ni tampoco a la de los demás Doctores de la Edad Media, todas las obras de los Santos Padres. Tal vez no tuvo oportunidad de estudiar jamás la lengua griega, y por lo mismo, solamente pudo conocer la Patrística oriental a través de traducciones. Grandísima autoridad aureolaba a San Agustín, que siempre ha sido estimado como el mayor de los Doctores de la Iglesia, y de cuyas obras se sacaba en gran parte toda la Teología sistemática. A él seguían en popularidad doctrinal los Santos Doctores Ambrosio, Jerónimo, Isidoro de Sevilla, Pseudo-Dionisio, el Damasceno, Pedro Damián, Beda y Anselmo. Estos dos últimos eran muy recientes, pero de extremada reputación. Muchos pasajes y libros enteros eran conocidos de San Juan Crisóstomo y San Basilio; gozaban de buena fama Tertuliano, Cipriano y Orígenes. A éstos añádanse no pocos casi coetáneos, de los cuales o conservamos poco o lo hemos perdido casi todo; y tenemos ya casi toda la Patrología conocida en la época de San Bernardo [5]. No olvidemos a este propósito al celebérrimo Abad San Esteban Harding, Maestro de San Bernardo, quien tanto influyó en su formación. Las obras de este insigne monje apenas se conservan, pero no hay duda que Bernardo reflejaría con frecuencia en sus discursos las enseñanzas que de tan Santo y experto Maestro había recibido [6].

Ni siempre podían las bibliotecas medievales adquirir todas las obras completas de determinados Padres, pero las obtenían fragmentarias por los libros litúrgicos. Concretamente, en el Cister solían leerse largas Homilías en las lecciones de los Nocturnos, que estaban distribuídas, como en nuestros días, según las variaciones del calendario eclesiástico. Sabemos perfectamente las que se leían en tiempo de San Bernardo, y ellas nos podrán guiar en la búsqueda de sus fuentes mariológicas, como indicaremos a su tiempo.

Vamos, pues, a comparar algunos pasajes mariológicos de S. Bernardo con otros paralelos de Santos Padres, en los cua-

---

5 Al hablar así no queremos afirmar que fueran desconocidos otros autores. Nos referimos solamente a los que eran patrimonio común y ocupaban los estantes en todas las bibliotecas de la época. Para más precisión véase E. LESNE, *Les livres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIIe s.*—Lille, 1938. Acerca de S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA escribe S. Bernardo: "Magnus ille Ignatius... Mariam quamdam in pluribus quas ad eam scripsit epistolis..." (Serm. 7 in Ps. 90, c. 4; ML 183, 202.) Cf. sobre este punto F. FUNK¹ *Patres Apostolici.* I, Prolegomena, p. LXIII.

6 Cf. DOM DOMINIQUE NOGUES. *Mariologie de Saint Bernard.* 2 ed. París, Castermann, 1947. En el cap. 1, acerca de las fuentes de la devoción

les aparecerá a las veces no sólo identidad en los conceptos, sino hasta en las palabras.

* * *

Los pasajes principalmente mariológicos de S. Bernardo son los siguientes: Las cuatro Homilías *super Missus est*[7], algudos Sermones predicados en tiempo de Adviento y de Navidad, los pronunciados en la solemnidad de La Natividad, Asunción e infraoctava de la Santísima Virgen, y el llamado de *duodecim praerrogativis*. En ellos casi exclusivamente nos fijaremos, puesto que tratamos solamente de las fuentes de la Mariología bernardiana.

En las Homilías *super Missus est* desarrolla S. Bernardo el pasaje evangélico, de San Lucas, llamado comúnmente de la *Anunciación*. Ya hemos dicho antes cómo el propio Santo Doctor hace constar que se ha inspirado en los Padres, sin mencionar sus nombres particulares. Estos fueron, a no dudarlo, S. Ambrosio, Orígenes (de quien depende a su vez San Ambrosio) y el Pseudo-Agustín; algunas frases e ideas saben también a S. Jerónimo. Por lo que se refiere a Orígenes, no estará de más recordar la prescripción litúrgica del Cister para la Vigilia de Navidad: "... Ad Cantica, Antiphona, *Alleluia*. Canticum, *Domine, miserere nostri*. Versus, *Egredietur virga*. Evangelium, *Cum esset desponsata*. Homelia Origenis; ex qua Homelia leguntur quatuor Lectiones, sicut designatae sunt in libro; quarum primam legat die quidem Dominico diaconus hebdomadarius; privatis vero diebus; quem cantor voluerit"[8]. ¡Cuántas veces habría oído el Melifluo Doctor cantar las Homilías origenianas, las habría saboreado y meditado a su placer durante las largas horas dedicadas a la oración! No es de maravillar que se hubiera empapado tan íntimamente de sus doctrinas y las hubiera asimilado con tanta perfección.

He aquí algunos ejemplos de semejanza:

1. Sobre las palabras *quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*:

S. BERNARDO.—"Non dubitat [Maria] de facto, sed modum requirit et ordinem. Nec enim quaerit an fiet istud, sed quomodo"[9].

S. AMBROSIO.—"Non fidem renuit, sed accomodavit affectum,

---

de S. Bernardo a la Virgen, después de citar a su madre Alicia y a su padre Tescelin, pone en tercer lugar a Esteban Harding y el ambiente del Cister (p. 9-11).

7 Su verdadero título es *In* [o *de*] *laudibus Virginis Matris*, según atestigua el mismo S. Bernardo. Cf. Epist. 18 *ad Petrum diaconum Cardinalem;* y Epist. 89 *ad Ogerium*.

8 Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis, Pars prima, c.3: ML 166 1386. Sobre la influencia probable de Orígenes sobre S. Bernardo, puede verse: G. BARDY, *Saint Bernard et Origene?* (Rev. du Moyen Age latin [1945] 420-21.)

9 Hom. IV *super Missus est*, n.3: ML 183 80.

spopondit obsequium. Etenim cum dicit: Quomodo fiet istud? non de effectu dibitavit, sed qualitatem ipsius quaesivit effectus" [10].

—"Maria autem cum dicit: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognovi? non videtur dubitasse, sed de facti qualitate quaesivisse. Liquet, enim, quia faciendum esse crediderat, quae quomodo fieret interrogavit" [11].

S. AGUSTIN.—"Quomodo fiet istud?... Inquirendo dixit, non desperando. Deum interrogavit, non de promissione dubitavit" [12].

—"Dicendo: Quomodo fiet istud? modum quaesivit, non de Dei Omnipotentia dubitavit" [13].

—"... ut illa modum quaesiverit, non de virtute Dei dubitaverit" [14].

2. Es muy frecuente entre los Padres una frase, originariamente de S. Agustín y luego muy del gusto de S. León Magno, que se refiere a la concepción de Cristo:

S. BERNARDO. — "Nam et ante replevit mentem, quam ventrem" [15].

—"An prior quidem gratia eius tantum repleverat mentem, sequens vero etiam ventrem perfundere debet" [16].

S. AGUSTIN.—"Inde ergo et Maria beata, quia audivit verbum Dei et custodivit. Plus mente custodivit veritatem, quam utero carnem... Veritas Christus in mente Mariae, caro Christus in ventre Mariae" [17].

—"Angelus nuntiat, Maria audit, credit et concipit. Fides in mente, Christus in ventre" [18].

—"Quae [verba] cum dixisset Angelus, illa [Maria] fide plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens"... [19].

Omitimos los textos de S. León y de otros Padres, pues dependen evidentemente de S. Agustín, a quien pudo acudir directamente S. Bernardo, por más que el texto o frase en cues-

---

10 Expos. *in Luc.* l.II, n.15: ML 15 1639.

11 Expos. *in Luc.* l.II, n.17: ML 15 1640.

12 Serm. 290 n.5: ML 38 1315.

13. Serm. 291 n.5: ML 38 1318.

14 Quaest. *in Hept.* l.IV, c.19: ML 34 726. Frases semejantes usa San Agustín en otros varios lugares; por ejemplo: *De Sanc. Virg.* c.4:ML 40 398.

15 Serm. *in Dom. I post Oct. Epiph.* n.2: ML 183 155.

16 Hom. IV *super Missus est,* n.3: ML 183 80-81. Con alguna frecuencia repite S. Bernardo esta misma idea; así: "adeo mentem eius [Mariae] replevit [gratia], ut de plenitudine eius fecundaretur et caro, ac virgo singulari gratia eamdem ipsam Sapientiam carne tectam pareret, quam prius pura mente conceperat" (Serm. 59 *de Divers.* n.4: ML 183 676); "Sermo Dei vivus et eficax, ante tibi factus magister quam filius, prius instruxerit mentem, quam induerit carnem" (Hom. III *super Missus est,* n.7: ML 183 74).

17 Serm. 25 c.7: ML 46 937-938.

18 Serm. 196, 13 *in Natal. Dom.*: ML 38 1019.

19 Serm. 215, n.4: ML 38 1074. Cf. asimismo: Trac. 10 *in Evan. Ioan.* n.3: ML 35 1468; *De Sanct. Virgin.* c.3: ML 40 398; *Contra Faust. Manich.* l.29, c.4: ML 42 490.

tión se encuentra en la Homilía de S. León, que se lee en tiempo de Navidad.

3. Compárense estos pasajes:

| SAN BERNARDO | S. PEDRO DAMIAN |
|---|---|
| "Merito in te respiciunt oculi omnis creaturae, quia in te, et per te, et de te, benignissima manus Omnipotentis, quidquid creaverat recreavit" [20]. | "De thesauris divinitatis Mariae nomen evolvitur, et per ipsam, et in ipsa, et cum ipsa totum hoc faciendum decernitur, et sicut sine illo nihil factum est, ita sine illa nihil refectum sit" [21]. |
| | S. ANSELMO |
| "Denique ipsa est Virginis nostrae gloria singularis et excellens praerrogativa Mariae, quod Filium unum eumdemque cum Patre meruit habere communem" [22]. | "Deus Filium suum, quem solum de corde suo aequalem sibi genitum tamquam se diligebat, ipsum dedit Mariae, et ex Maria facit sibi Filium, non alium sed eumdem ipsum, ut naturaliter esset unus idemque Filius communis Dei et Mariae" [23]. |

4. No menos celebrada es entre algunos Padres la idea de que al tratarse de un Dios humanado convenía que el parto fuese virginal. Entre otros testimonios en quienes se pudo inspirar S. Bernardo, indicamos los siguientes:

S. BERNARDO. — "Deo huiusmodi decebat nativitas, qua non nisi de Virgine nasceretur; talis congruebat et Virgini partus, ut non pareret nisi Deum" [24].

—"Duplex novitas, duplex praerrogativa, duplex miraculum, sed digne prorsus aptissimeque conveniens. Neque enim Filius alius Virginem, nec Deum decuit partus alter" [25].

S. AGUSTIN.—"Sola utrumque [virginitatem et foecunditatem] potuit, quae Omnipotentem genuit, per quem potuit. Solum enim, unicum Dei Filium, isto unico modo fieri oportebet filium hominis" [26].

PS. AGUSTIN.—"Non enim decebat ut ille qui nobis afferebat salutem, matri praeriperet integritatis dignitatem" [27].

---

20 Serm. II *in Pentec* n.4: ML 183 328.

21 Serm. *de Annunc. Virg.* XI: ML 144 558.

22 Serm. III *in Annunc. Virg.* n.2: ML 183 391.

23 *De concep. Virg. et pec. orig.* c.18: ML 158 451. Lo mismo repite en la Or. 52: ML 158 956. Esta oracion 52 suele reconocerse como auténtica de S. Anselmo. Cf. ALAMEDA, O. S. B. *Escritos Mariológicos de San Anselmo.* (Liturgia, I [1946] 153-157.)

24 Hom. II *super Missus est*, n.1: ML 183 61

25 Serm. IV *in Assumpt. Virg.* n.5: ML 183 428.

26 Serm. 191, VIII *in Natal. Dom.* n.4: ML 39 1011.

27 Serm. 192, II *in Annunc. Dom* n.3: ML 39 2106.

—"Et natus sane ab intacta est Femina; ut eum pariter et hominem testaretur partus humanus, et Deum probaret aeterna virginitas. Nam sicut non poterat nisi caro de carne nasci; ita non poterat Dei caro de femineo utero, nisi sine generante prodire" [28].

S. AMBROSIO.—"Veni Redemptor gentium.—Ostende partum Virginis.—Miretur omne saeculum.—Talis decet partus Deum" [29].

5. Coinciden S. Agustín y S. Bernardo en la doctrina sobre la elección de María por Madre de Dios:

S. BERNARDO.—"Factor hominum, ut homo fieret..., talem sibi ex omnibus debuit deligere, imo condere matrem, qualem et se decere sciebat, et sibi noverat placituram" [30].

S. AGUSTÍN.—"... eligens Virginem, quam sibi faceret matrem, faciens matrem quam servaret et virginem" [31].

—"Ideo Virginem matrem... quam elegerat creavit, de qua crearetur elegit" [32].

Si quisiéramos transcribir todos los pasajes que parecen semejantes tendríamos que llenar muchas páginas e incurriríamos en el peligro de juzgar dependencia en algunos puntos en que fácilmente S. Bernardo pudo ser independiente; pues es muy natural que ciertas ideas y aun expresiones coincidan en diversos autores que tratan de una misma materia, por más que el uno no sepa del otro. ¿A quién no se le ocurren muchas ideas que expusieron los Padres? Asimismo hay ideas que difícilmente se expresan con locuciones desemejantes, como ocurre con las oposiciones, paranomasias, etc. Será, pues, muy fácil que se encuentren en varios autores independientes entre sí frases como estas: "pura humilitas et humilis puritas", "fecunda virginitas et virginea fecunditas", etcétera. De la misma manera, apenas hay Santo Padre o escritor que haya tratado de la divina maternidad que no exprese con palabras más o menos similares esta idea de S. Jerónimo, que se encuentra en casi todos: "[María] tantae exstitit puritatis, ut Mater Domini esse mereretur" [33]; y que S. Bernar-

---

28 Serm. 122, VI *in Natale Dom.* n.2: ML 39 1989.

29 ML 16 1473. Los editores Mignanos advierten: "Breviarium Cisterciense huius hymni primam strophen, quae nusquam alibi reperitur, sic exhibet: Intende quis regis Israel. Super cherubim qui sedes. Et pare Ephrem coram excita Potentiam tuam et veni! Sed unde id assumptum sit quis divinare poterit?"—La idea de la conveniencia o necesidad de un parto virginal al tratarse del Hijo de Dios se encuentra ya en el Pseudo-Ignacio de Antioquía: "Et vero, admirabilis partus Domini, ex sola Virgine; non quod detestanda sit legitima commistio, sed quod *eiusmodi partus deceret Deum*". (Ep. ad Hermonem, c.IV: MG 5 914.) Cfr. nota 5.

30 Hom. II *super Missus est*, n.2: ML 183 62.

31 Serm. 215 n.3: ML 38 1073.

32 *De pecc. merit. et remis.* l.1 c.24 n.38: ML 38 343

33 Ep. 22 n.38: ML 22 422.

do la repite en diversas ocasiones. No negamos que la lectura asidua de los Padres pudo influir en más de una ocasión en la terminología e ideología de S. Bernardo, aun en casos semejantes, pero preferimos omitirlos para no pecar de exagerados.

Hay sin embargo ideas o locuciones que llamaríamos características que no es tan probable que se ocurran a muchos o que se expresen de manera tan semejante. Esto sucede en las Homilías de que estamos tratando. Si comparamos, por ejemplo, la Homilía II, *super Missus est,* con el comentario paralelo de S. Ambrosio, descubriremos inmediatamente una asombrosa correspondencia. No es el mismo el orden en la exposición, pero las interpretaciones rebuscadas y más singulares son las mismas para los dos autores. Citaremos, como muestra, unos pocos casos. Al comentar las palabras de San Lucas: "Ad Virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph", ambos (Bernardo y Ambrosio) alegan como razón de los desposorios la misma causa que ya S. Ignacio de Antioquía [34] había señalado: "Oportebat (dice S. Bernardo) a principe mundi aliquandiu celari divini consilii sacramentum" [35]; S. Ambrosio recuerda la sentencia de S. Ignacio. Otra explicación muy singular expone S. Ambrosio: "Illa utique fuit ratio dubitationis Mariae, quae et dubitationis Thomae" [36], a saber, nuestra confirmación en la fe; S. Bernardo pasa la misma comparación a la duda de S. José: "Sicut ergo Thomas dubitando, palpando, constantissimus factus est Dominicae confessor resurrectionis, ita et Ioseph Mariam sibi desponsando... factus est pudicitiae fidelis testis. Pulcra utriusque rei convenientia: et dubium Thomae et desponsatio Mariae" [37]; y prosigue ponderando la utilidad de la duda de Santo Tomás y la de San José. Parece también inspirado en S. Ambrosio el epifonema con que termina este pasaje S. Bernardo: "Tolerabilius vero atque honestius fuit putari ad tempus Christum de coniugio fuisse natum, quam de fornicatione" [38]; y S. Ambrosio concluye: "Maluit autem Dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare" [39].

Esta misma dependencia de S. Ambrosio se pone de manifiesto al observar los textos de las Sagradas Escrituras que en el transcurso de estas Homilías ambos Santos aducen. No excluímos la posibilidad de que S. Bernardo se inspirara directamente en Orígenes (ya lo hemos indicado anteriormente), o bien en S. Beda, quien prácticamente casi resume las explanaciones de Orígenes a S. Lucas [40].

---

34 Ep. *ad Eph.* 19, 1. Ed. Funk., p. I, 229.
35 Hom. II *super Missus est,* n.13: ML 183 67.
36 Explan. *in Luc.* 1 II.
37 Hom. II *super Missus est,* n.12: ML 183 67.
38 Hom II *super Missus est,* n.12: ML 183 67.
39 Expos. *in Luc.* 1.2 n.1: ML 15 1633.
40 De hecho S. Bernardo tiene muchos resabios de S. Beda, como po

Si de las Homilías mencionadas pasamos a los otros textos mariológicos hallaremos no menor semejanza con algunos autores antiguos, y particularmente con S. Pedro Damián, S. Beda, S. Anselmo y el Pseudo-Jerónimo.

| S. BERNARDO | SAN BEDA |
|---|---|
| "An non tibi plus quam gladius fuit sermo ille revera pertransiens animam et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus: Mulier e c c e Filius tuus?... O commutatio n e m ! ... Numquid non eum praesciebat moriturum? Et indubi t a n t e r. Numquid non sperabat continuo resurrecturum? Et fidenter. Super haec doluit crucifixum? Et vehementer" [42]. | "Et tuam ipsius animam pertransivit gladius. Gladium appellat affectum Diminicae Passionis et mortis in cruce; quia non sine acerbo dolore potuit crucifixum morientem v i d e r e, quem licet resurrecturum a morte quasi Deum nullatenus ambigebat, tamen quasi sua e carne procreatum mori pavida dolebat" [41]. |

Volveremos en seguida a comparar este pasaje con otro paralelo del Pseudo-Jerónimo; ahora confiéranse estos dos fragmentos:

| S. BERNARDO | S. ISIDORO |
|---|---|
| "An non tibi [Mariae] plus quam gladius fuit sermo ille revera pertransiens a n i m a m et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus?" [43]. | "Et tuam ipsius animam pertransivit gladius. Non tamen ex gladio carnali, sed ex gladio spirituali prophetatum est, hoc est, verbum Dei quod validius et acutius omni gladio acutissimo penetrans usque ad divisionem animae et spiritus" [44]. |

Mucho parentesco literario se nota entre S. Bernardo y S. Pedro Damián. Veamos un ejemplo. S. PEDRO DAMIAN escribe: "Ave gratia plena, Dominus tecum. Quod, rogo, vitium in eius mente vel corpore vindicare sibi potuit locum, quae ad instar caeli, plenitudinis totius divinitatis meruit esse sacrarium? In Christo, etenim, sicut per Paulum dicitur, habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Neque mirum si cunctorum merita transcendat mortalium, quae et ipsa super

---

dríamos demostrar por muchos pasajes, que omitimos por no hacer a nuestro propósito. S. Beda, a su vez, en la explanación al Evangelio de San Lucas, casi no hace más que resumir a S. Ambrosio, y éste parece que se inspiró no poco en Orígenes, como ya hemos dicho.

41 Hom. XV, *in Purif B. Mariae Virg.*: ML 94 81-82.

42 Serm. *in Domin. Infraoct. Assumpt. B. M. Virg.* n. 15: ML 183 438.

43 Ibid.

44 *De ortu et obitu Patrum*: ML 83 1285. Appendix 20.

excedit celsitudinem angelorum" [45]. Estas mismas ideas y casi con las mismas palabras las tiene S. Bernardo, verbigracia, cuando explica la plenitud de gracia en María por cuanto en ella habita "plenitudo gratiae corporaliter" [46]; también afirma que la Virgen está elevada sobre todas las criaturas corporales, por cuanto fué exaltada sobre los coros angélicos [47]; y llama a Nuestra Señora tabernáculo de la divinidad [48].

Y ¿quién no recuerda al Doctor Melifluo cuando lee estos sentimientos de S. Pedro Damián: "Dulcis Dominus, dulcis Domina, quia ille Deus meus, misericordia mea; haec Domina mea, misericordiae porta. Ducat nos Mater ad Filium, filia ad Patrem, Sponsa ad Sponsum, qui est benedictus in saecula. Amen" [49].

No hay quien no haya leído muchas veces y haya saboreado con dulcura aquellos fragmentos de la Homilía II, *super Missus est*, en que el Melifluo Doctor glosa el significado del nombre de María: "Et nomen Virginis María. Loquamur pauca et super hoc nomine, quod interpretatum Maris Stella dicitur, et Mariae valde convenienter aptatur... Ipsa est, igitur, illa Stella..." [50]. No reproducimos todo el pasaje porque creemos que todos lo tienen en la memoria. Pero ¿quién no verá una inspiración semejante en este lugar de S. Pedro Damián?: "Maria namque Stella Maris interpretatur. Mare hic mundus est, sicut scriptum est: *hoc mare magnum et spaciosum, illic reptilia quorum non est numerus*. Merito ergo Stella Maris dicitur, quia ipsa tamquam sidus singulare refulsit in mundo, et cuius splendor illuminat mundum, et ex se radium illum emisit, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et sicut radius processit a stella, stella integra permanente; sic Filius ex Virgine, virginitate inviolabili perdurante, secundum quod et Propheta Ezechiel inquit: *Porta quam vides semper erit clausa*... Stella lucet in nocte, et ipsa Virgo in nocte huius saeculi singulariter fulsit, secundum quod de ea scriptum est: *Quae cunctas haereses sola intere-*

---

45 Serm. 46 *in Nativ. B. Mariae V.*: ML 144 752.

46 Por ejemplo: "Legimus in Actibus Apostolorum, et Stephanum plenum gratia, et Apostolos fuisse repletos Spiritu Sancto; sed longe dissimiliter a Maria. Alioquin nec in illo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter, quemadmodum in Maria", Hom. III super *Missus est*, n. 2: ML 183 72.

47 Cf. vgr. Serm. *de aquaeductu*, n. 12: ML 183 444; Serm *de duedecim praer.* n. 3: ML 183 430; id. n. 11, 436; y en otros pasajes.

48 Serm. IV *in Assumptione Virg.* n. 6: ML 183 428.

49 Serm. *in Nativ. Mariae V.* n. 11: ML 144 536. La autenticidad de este sermón es muy dudosa. Va también incluído entre las obras antiguamente atribuídas a S. Bernardo (ML 184 838), aunque se adscribe a Aelredo Ab. (serm. II *in Nativ. Virg.*) Opinan los editores de la Patrología de Migne, que puede ser de Nicolás, Secretario de S. Bernardo. En ambas hipótesis se trataría más bien de una reminiscencia bernardiana.

50 Hom. II super *Missus est*, n. 17: ML 183 70-71.

*misti in universo mundo.* Talis est Stella nostra, fratres, talis est Virgo Maria, talis est Stella Maris, et quia reliquit nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius, talis etiam debet esse anima nostra" [51].

A quien se ha hecho familiares los escritos de S. Bernardo le parecerá que lee al Doctor Melifluo cuando soboree los escritos de Warnefrido o Winfrido (llamado también vulgarmente Pablo el Diácono). Tal vez el Santo Abad de Claraval tuvo familiaridad con los Homiliarios del antiguo Secretario del último Rey de los Longobardos. No sería cosa rara; y en ellos encontraría gran cantidad de colecciones de Sermones de Santos Padres. Lo cierto es que algunas Homilías de Winfrido podrían ser rubricadas con el nombre de Bernardo. Basta leer las Homilías sobre la Asunción de la Santísima Virgen, su Natividad, etc. Tendríamos que copiarlas por entero si quisiéramos comparar a ambos autores. No resistimos, sin embargo, a transcribir algunos fragmentos:

"Et quis tam idoneus ut pro nobis loquatur ad cor Domini nostri Jesu Christi, sicut tu, felix Maria, quae in secretissimis amplexibus amantissimi Filii tui suaviter cubas in meridie sempiterno, eiusque familiarissimo colloquio, cum plena cordis laetitia perfrueris? Loquere, Domina, quia audit filius tuus. Invoca bonum nomen eius super nos ut curemor a lepra carnis et spiritus... Te exorante omne iugum nostrum computrescat a facie olei misericordiae Dei" [52].

* * *

Pasemos ya al Pseudo-Jerónimo, en quien tanto se inspiraron los escritores medievales. No se ha podido todavía precisar el verdadero autor, aunque se va inclinando la balanza hacia Pascasio Radberto. No hace a nuestro caso el nombre del escritor, sino su producción misma; y lo cierto es que gozó de grande reputación, por más que no todos admitieran su doctrina antiasuncionista. Por cuanto a S. Bernardo toca, no hay duda de que se inspiró en él en no pocas ocasiones, o por lo menos que lo tenía tan asimilado en lo referente a las alabanzas de María, que su influjo positivo se deja sentir con no poca frecuencia. Más tal vez que las palabras son las ideas las que se reflejan, pero aun las frases aparecen tal vez con asombroso paralelismo. Pongamos dos ejemplos:

---

51 Serm. I *in Epiph. Domini*: ML 144 508.

52 Hom. 52 *in nativ. Virginis*: ML 95 1518. Nótese, de paso, la alusión al Corazón de Jesús.

| S. BERNARDO | PS-JERONIMO |
|---|---|
| Martyrium s a n e Virginis... tam in Simeonis prophetia, quam in ipsa Dominicae Passionis historia commendatur... Et tuam ipsius animam pertransivit gladius. Vere tuam, o beata mater, animam gladius pertransivit... Tuam ergo penetravit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporeae sensum passionis exc e s s e r i t compassionis effectus. An non tibi plus quam gladius fuit sermo ille revera pertransiens animam, et pertingens usque ad divisionem animae e t spiritus: Mulier ecce filius tuus?... Quomodo non tuam affectuosissimam animam pertransiret haec auditio, quando et nostra, licet saxea, licet ferrea pectora, sola recordatio scindit? Non miremini, fratres, quod Maria martyr in anima fuisse dicatur... Quisnam tu, frater, aut unde tibi haec sapientia ut mireris plus Mariam compatientem, quam Filium patientem? Fecit illud caritas qua maiorem nemo habuit; fecit et hoc caritas, cui post illam similis altera non fuit [54]. | Recte igitur: quoniam beata Deigenitrix et martyr et virgo fuit, quamvis in pace vitam finierit. Hinc quoque quod vere passa sit, testatur Simeon Propheta loquens ad eam: Et tuam, inquit, ipsius animam pertransivit gladius. Ex quo constat quod supra martyrem fuerit.<br>Alii namque sancti, etsi passi sunt pro Christo in carne, tamen in anima, quia immortalis est, pati non potuerunt. Beata vero Deigenitrix, quia in ea parte passa est, quae impassibilis habetur, ideo, ut ita fatear, quia spiritualiter passa e s t gladio passionis Christi, plus q u a m martyr fuit. Unde constat quia plus omnibus dilexit, propterea et plus doluit; ita tantum ut animam eius totam pertransiret et possideret vis doloris, ad testimonium eximiae dilecti o n i s. Quae, quia mente passa est, plus quam martyr fuit [53]. |

| S. BERNARDO | PS-JERONIMO |
|---|---|
| "Christi generationem et Mariae assumptionem quis enarrabit? Quantum enim gratiae in terris adepta est prae ceteris, tantum et in caelis obtinet gloriae singularis" [56]. | "Quantum in terri- adepta est Maria gratiam prae ceteris, tantum in caelis obtinet gloriam singularis" [55]. |

Muy conocidos debían de ser a S. Bernardo los escritos de S. Anselmo, sobre todo las meditaciones y las Oraciones. El *Liber Meditationum*, atribuído en la Patrología Mignana a S. Anselmo, no parece ser enteramente de él. El R. P. Dom A. Wilmart, O. S. B., distingue la diversa paternidad de las 22 meditaciones y 75 oraciones contenidas en el mencionado li-

---

53 Epist. IX *ad Paulam et Eustochium*, n. 14: ML 30 138.
54 Serm. *in Domin. infraoct. Assumpt. Virg* n. 15-16: ML 183 437-438.
55 Epist. IX *ad Paulam et Eustochium*, n. 14: ML 30 138.
56 Serm. I *in Assumpt. B. Mariae V.* n. 4: ML 183 416.

bro [57]. Como todas ellas son anteriores a S. Bernardo, aquí preferimos comprenderlas bajo el nombre de S. Anselmo.

| S. BERNARDO | S. ANSELMO |
|---|---|
| "Tenentes, igitur, viam..., studeamus et nos, dilectissimi, ad ipsum per eam ascendere, qui per ipsam ad nos descendit; per eam venire in gratiam ipsius, qui per eam in nostram miseriam venit. Per te accessum habeamus ad Filium, o benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis; ut per te nos suscipiat, qui per te datus est nobis" [58]. | "Surge, beatissima Virgo, misericorditer ora pro nobis; surge et amplectere misericordiam Redemptoris; et da preces iugiter pro nobis, quos cernis tam graviter offensos ante oculos conditoris. Per te, Domina gloriosa, ad Jesum Filium tuum mereamur ascendere, qui per te ad nos dignatus est descendere. Per te, beata Virgo, venire valeamus in ipsius gloriam, qui per te in nostram venit miseriam. Per te accessum habeamus ad Filium tuum, qui per te redemit mundum. O benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis, per te suscipiat nos, qui per te datus est nobis. |
| "Excusset apud ipsum integritas tua culpam nostrae corruptionis, et humilitas Deo grata, nostrae veniam impetret vanitati. Copiosa caritas tua nostrorum cooperiat multitudinem peccatorum, et fecunditas gloriosa fecunditatem nobis conferat meritorum, | Excusset, piissima Domina, Virgo Maria, apud piissimum Filium tuum, integritas tua culpam nostrae corruptionis, et humilitas tua Deo grata nostrae veniam impetret vanitatis. Copiosa caritas tua gloriosam fecunditatem nobis conferat meritorum. Generaliter omnes te, gloriosa Virgo Maria, invocantes exaudi, omnibus adesto, omnibus subveni, omnes in angustiis et necessitatibus te sentiant adiutricem, quicumque te credunt esse Deigenitricem. Specialiter vero illos tua cotidiana et assidua defendat oratio, quorum frequens tibi famulatur devotio, et quicumque sunt tui memores tui in terris, |

57 Según Dom A. Wilmar, las Meditaciones y Oraciones auténticas de S. Anselmo son únicamente: *Meditaciones* 2 3 11. *Oraciones* 9 20 23 24 34 41 50 51 52 63 64 65 67 68 69 71 72 74 75. Cfr. SANTIAGO ALAMEDA, O. S. B. *Escritos Mariológicos de San Anselmo*. Liturgia I (1946) 153-157. Allí se verá la probable paternidad de las demás meditaciones y oraciones. Creemos, con todo, que no sea éste un trabajo definitivo, aunque sí muy orientador.

58 Véase este otro fragmento: "*Magnifica gratiae inventricem, Mediatricem salutis, restauratricem saeculorum*" (Epist. 174: ML 182 333).

59 Serm. II *in Advent. Domini* n. 5: ML 183 43.

Domina nostra, Mediatrix nostra, advocata nostra, tuo Filio nos commenda, tuo nos Filio repraesenta. Fac, o benedicta, per gratiam quam invenisti, per praerogativam quam meruisti, per misericordiam quam peperisti, ut qui te mediante fieri dignatus est particeps infirmitatis et miseriae nostrae, participes faciat nos gloriae et beatitudinis suae, Jesus Christus..." [60].

"Ad illam enim, sicut ad medium, sicut ad arcam Dei, sicut ad negotium saeculorum, respiciunt et qui in caelo habitant, et qui in inferno, et qui nos praecesserunt, et nos qui sumus, et qui sequentur, et nati eorum et qui nascentur ab illis. Illi qui sunt in caelo ut resarciantur, et qui in inferno ut eripiantur, qui praecesserunt ut prophetae fideles inveniantur; qui secuntur ut glorificentur... In te angeli laetitiam, iusti gratiam, peccatores veniam inveniunt in aeternum.

O feminam singulariter venerandam et super omnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem!" [61].

"An non tibi plus quam gladius fuit sermo ille revera pertransiens animam et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus: Mulier ecce filius tuus? O commutationem Ioannes tibi pro Jesu traditur, servus pro Domino, discipulus pro Magisgistro!" [64].

memor sis illorum ante piissimum Filium tuum, Dominum nostrum in caelis. Domina nostra, Mediatrix nostra, tuo Filio nos commenda, reconcilia nos Filio tuo, tuo Filio nos repraesenta. Fac, o benedicta, per gratiam quam invenisti, per praerogativam quam meruisti, per misericordiam quam peperisti, ut qui te mediante, fieri dignatus est particeps miseriae et infirmitatis nostrae, te quoque intercedente, participes nos faciat suae gloriae atque beatitudinis aeternae" [59].

"Sed cur solum loquor, Domina, plenum esse mundum beneficiis tuis? Inferna penetrant caelos superant. Per plenitudinem enim gratiae tuae, et qui in inferno erant se laetantur liberata, et quae supra mundum sunt, se gaudent restaurata.

Per eumdem quippe gloriosum Filium gloriosae virginitatis tuae omnes iusti qui obierunt ante vitalem eius mortem exsultant diruptione captivitatis suae, et angeli gratulantur restitutione semirutae civitatis suae.

O femina mirabiliter singularis et singulariter mirabilis, per quam renovantur elementa, inferna remediantur, daemones conculcantur, homines salvantur, angeli redintegrantur! O femina, plena et superplena gratia, de cuius plenitudinis exundantia respersa sic revirescit omnis creatura" [62].

"Quibus singultibus aestimabo purissimum pectus tuum vexatum esse cum audires: Mulier ecce filius tuus; et discipulus: Ecce mater tua? cum acciperes in filium discipulum pro magistro, servum pro Domino!" [63].

60 Oratio 54 *ad Sanctam Virginem Mariam*: ML 158 960-961.
61 Hom. II super *Missus est*, n. 3: ML 183 62-63.
62 Oratio 52 *ad Sanctam Virginem Mariam*: ML 158 955.
63 Oratio 20 *ad Christum*: ML 158 904.
64 *In Domin. infraoctav Assumpt. Virg.* n. 15: ML 183 438.

Podrían multiplicarse los fragmentos de oraciones llamadas anselmiadas, que S. Bernardo repite acá y allá en sus escritos [65], y mucho más aquellas frases que recuerdan el estilo de S. Anselmo. Puede el lector familiarizado en los escritos de ambos doctores marianos juzgar por sí mismo ante expresiones como estas: "In primis audeo te suppliciter exorare, quae vicinior exstitisti saluti nostrae, quae vitam nostram peperisti, mundo perdito remedium attulisti, benedicta super mulieres, Virgo mater ipsius misericordiae, Sancta Maria, Domina mundi, Regina caeli, tuae sanctissimae pietati meam orationem qualemcumque committi, ut eam offeras dilectissimo filio tuo Domino nostro" [66]. "Quapropter ineffabilis misericordiae regina, credo quod non es vacua a visceribus pietatis, quae genuisti ipsum fontem totius" [67].

En las obras de S. Ildefonso de Toledo se encuentran algunos fragmentos que podrían haber servido de pauta a San Bernardo. Mayor es la semejanza entre los escritos del Doctor Melifluo y los Pseudo-Ildefonsinos, sobre todo con el opúsculo "Corona B. Mariae Virginis". Pero como estos escritos es muy probable que sean posteriores a nuestro Doctor, más bien ofrecen reminiscencias bernardianas que materia a los escritos del Santo.

* * *

Los fragmentos copiados creemos bastan para dar una idea de las fuentes Patrológicas de la Mariología bernardiana [68].

---

65 Ya había observado esta dependencia Wilmart.

66 Oratio 39 *ad Christum et omnes Sanctos*: ML 158 932.

67 Oratio 46 *ad Sanctissimam Virginem*: ML 158 943. S. Bernardo tiene muchas ideas y frases parecidas en los Sermones "*de aquaeductu*" y "*de duodecim praerrogativis*".

68 Muy difícil resulta asegurar que S. Bernardo leyera directamente los Padres más antiguos; por lo menos no nos atrevemos a afirmar su dependencia de ellos en la imitación literaria. Gustavo Bardy llama la atención sobre la popularidad de S. Efrén entre los escritores de la Edad Media; y se pregunta cómo llegarían a Occidente los escritos de este Doctor sirio. (Rev. du Moyen Age latin 2 [1946] 296-300.) Por los leccionarios pudo conocer varios fragmentos y aun homilías o tratados enteros. Por vía de ejemplo aducimos aquí unos pasajes, dejando a la prudencia del lector el juzgar de la dependencia que de ellos puede haber en S. Bernardo:

| S. BERNARDO | S. IRENEO |
|---|---|
| Mediatrix est *ut sibi pariter et subiectis* salutem obtineat... (ML 183 424) Per hoc quod Virgo est, exaudita est pro sua reverentia in causa *tua et totius generis humani* (ML 183 100). | Quemadmodum illa [Eva] *et sibi et universo generi humano* causa facta est mortis; sic et Maria *et sibi et universo generi humano* causa facta est salutis. (*Adv. haeres* III, 24, 4; MG 7 959.) |

Pero la biblioteca de S. Bernardo abundaba en códices más recientes. Sabemos por sus cartas cuán gratos le eran los regalos de nuevos escritos, y sus hijos, dispersos en los múltiples Monasterios filiales, conocida la afición de su Padre, se esforzaban en complacerle enviándole cuantas producciones literarias salían de sus plumas o de las de sus amigos. La mayor parte de estas obras o han perecido o se conservan manuscritas en los archivos, poco accesibles al estudioso ordinario.

En los Monasterios cistercienses se daba gran cabida a la Liturgia; y aunque S. Bernardo quiso la austeridad que implantara S. Esteban Harding, su Maestro, no por ello se oponía, antes lo fomentaba, a la producción de himnos, glosas, júbilos, laúdes, etc., que tan valiosos y devotos monumentos litúrgicos nos han legado. De ellos sacaría no pocas veces el Santo aquella unción unida a la solidez de doctrina y felicidad de expresión que rezuman semejantes escritos. Conocidos son los versos de Sedulio:

"Salve, Sancta Parens, enixa puerpera Regem,
Qui caelum terramque tenet per saecula, cuius
Numen, et aeterno complectens omnia gyro
Imperium sine fine manet; quae ventre beato
Gaudia matris habens cum virginitatis honore,
Nec primam similem visa est nec habere sequentem,
Sola sine exemplo placuisti femina Christo" [69].

Se complace S. Bernardo en citarlos con relativa frecuencia [70], las más de las veces *ad sensum*, por lo que se ve que

---

| S. BERNARDO | PSEUDO-IGNACIO |
|---|---|
| Quam *familiaris ei facta es*, Domina, *quam proxima, imo quam intima fieri meruisti* (ML 183 432). ... mihi *illa conscia secretorum* Dei aperuit Virgo Maria (In Cant. serm. 17, n. 7: ML 183 858). | A te autem, quae semper *ei fuisti familiaris et coniuncta et secretorum conscia*, desidero ex animo fieri certior de auditis. (Ep. *ad B. V. Mariam*: MG 5 943.) |

Esta frase, con todo, se encuentra también, si bien referida al Arcángel, en el Pseudo-Agustín: "Et tu, o angele... fave partibus saeculi, *conscius secretorum Dei*" (Serm. *in Natal Dom.*: ML 39 1986). Cf. nota 5.

[69] Sedulio, *Carmen Paschale*: ML 19 599-600.

[70] Los pasajes en que S. Bernardo cita fragmentariamente los versos referidos son: Serm. 4 *in Assump. Virg.* n. 5: ML 183 428; Serm. *in dominica infraoc. Assump.* n. 9: ML 183 434; Serm. 1 *in Vig. Nativ. Dom.* n. 1: ML 183 87; Serm. 3 *in Vig. Nativ. Dom.* n. 9: ML 183 99; Serm. 4 *in Vig. Nativ. Dom.* n. 4: ML 183 102. Hemos visto confirmada esta confrontación nuestra por M.-A. DIMIER, en su nota: *Une reminiscence de Sedulius chère à Saint Bernard* (Rev. du Moyen Age Latin 3 [1947] 158-160). Por cierto que nos ha llamado la atención, que parezca maravillarse de que nadie haya advertido en ello, siendo así que los editores de Sedulio (ML 19 600) en la nota 68, correspondiente a los versos mencionados, advierten que S. Bernardo cita los versos trasponiendo el orden.

menciona de memoria; y aun invierte el orden de los versos. No se podrá asegurar si S. Bernardo leyó al mismo Sedulio o conoció los versos por él citados a través de la antífona de Navidad. De haber conocido directamente el poema, ¿no habría citado otros pasajes del mismo? Por otra parte, puede recordarse a modo de curiosidad que los antiguos antifonarios cistercienses reproducen la variante GAUDIUM *matris habens*, en lugar del GAUDIA *matris habens*, única fórmula que permite el hexámetro, y esta última lectura y no la primera se encuentra en S. Bernardo. Por lo demás, es sabido que él se opuso a la lectura e imitación de los metros clásicos para evitar un renacimiento paganizante.

Pero aficionado el Santo a la poesía y al ritmo, ¿no habría cantado muchas veces las letanías rítmicas de Notker y Ruperto, y los melifluos himnos de Hartmann?[71]. ¿Quién al saborear a S. Bernardo no cree percibir esas melodías: "*Sancta Virgo virginum—Stella maris, Maria,—Tu pro nobis Dominum—Ora Christum filium*"[72]. O estas otras:

"Ipsa Deigenitrix, reparatrix inclita mundi,
Quae Dominum casto corpore concipiens,
Perpetua radias cum virginitate pudoris
Indignos famulos, Virgo Maria, tuos"[73].

"Virgo Deigenitrix, rutilans in honore perennis,
Ora pro famulis, Virgo Maria, tuis"[74].

"Placa mare, maris Stella,—Ne nos involvat procella,—Et tempestas valida"[75].

Para terminar ya la serie de autores en que parece pudo directa o indirectamente inspirarse S. Bernardo, queremos llamar la atención sobre un autor poco citado, a pesar de que su obra principal merecería ser leída con detención; nos referimos a Francón, segundo Abad de Afflighem, en Brabante, por los años 1109-1130. Compuso "*De gratia Dei libri XII*"[76]

---

71 Sabido es que en los Monasterios de la Edad Media se cantaban letanías rimadas a modo de himnos, Júbilos, Laúdes, etc. Consta que el mismo S. Bernardo, que había prohibido a sus religiosos el arte métrica de los autores paganos, fomentó y aun compuso composiciones semejantes. Sus historiadores relacionan algunos de sus arrebatos místicos y visiones o apariciones de la Virgen, con momentos en que el devotísimo Santo entraba en algún Monasterio y se le recibía con el canto de semejantes himnos, o cuando los oía cantar en el coro. (Cf. ML 183 1307: *Admonitio in versus et rythmos ad Jesum et Mariam.*)

72 Notkerius, *Litania rythmica*: ML 83 42.

73 Hartmannus, *Litania rythmica*: ML 83 32.

74 Rupertus, *Litania rythmica*: ML 83 39.

75 *Breviarium Cisterciense* (Cf. *Distinc. Monastic.* l. 5, distinc. 236; en *Spicil. Solesm.* III 83).

76 Franco Abbas Affligemensis: ML 166 743-758.

con estilo sencillo y claro, impregnado de erudición escriturística. Como indica el título, estudia la economía de Dios en el orden de la gracia, buscando lo que podríamos llamar "historia de la gracia" en todo el proceso de la creación, caída y restauración de la Humanidad. Los libros VI y VII llegan a la Redención, y, naturalmente, ha de estudiar la parte que la Virgen Santísima obtuvo en el orden de la gracia. Estos dos libros son un comentario sustancioso a los pasajes en que San Lucas narra la Encarnación del Verbo y el nacimiento de San Juan. La primera vez que los leímos nos produjo la sensación de que estábamos releyendo una obra ya conocida; pero muy pronto nos percatamos que nos suscitaban el recuerdo del Melifluo Doctor. No cabe duda de que S. Bernardo habría leído las obras de Francón. Recuérdese cómo la Tradición nos muestra a Bernardo en la Abadía de Afflighem, en 1146, saludando todos los días a una estatua de la Virgen Santísima, erigida en el fondo de una alameda, con las palabras "*Ave Maria*", y cómo una vez le responde la Virgen "*Ave Bernarde*" [77].

* * *

Pongamos ya punto final. No hemos agotado ni mucho menos la materia; ni siquiera hemos emprendido otro trabajo más importante todavía, cual es investigar el sistema mismo de la Mariología bernardiana y compararla con los sistemas de otros antecesores suyos. Semejante trabajo supone la existencia o elaboración de monografías diversas que sirvan de base para la comparación. Nuestro estudio, más modesto, ha pretendido tan sólo indicar ciertas rutas que puedan servir de orientación para ulteriores investigaciones.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

*Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona)*

77 Véase, por ejemplo, ML 185 1827.

# Estudios decisivos para fijar el texto auténtico del "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz

Ha pasado ya más de un lustro del cuarto centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz y seguimos todavía percibiendo los frutos de su celebración. Uno de los más espléndidos y que nos interesa aquí de plano fué el examen objetivo del estado en que se encontraban los estudios sanjuanísticos.

Porque, al pasar revista a la riquísima y abundante literatura en torno al santo, se pudo trazar un cuadro exacto de los avances reales realizados de los puntos que habían sido más esclarecidos y también de los que, por haber sido menos considerados, quedaban entre penumbras o al menos no iluminados con la brillantez que exigía la grandeza del Doctor místico.

Aunque parezca extraño, uno de los aspectos que se vió estaba esperando la mano segura y experta de un eminente crítico es el que se refiere a la fijación exacta de las diversas particularidades del texto, sobre todo del Cántico Espiritual. Es tan sublime la doctrina encerrada en esas maravillosas páginas, que los comentadores, fascinados por su brillo deslumbrador y arrebatados por el afán de contemplar en toda su amplitud el fondo nunca bastantemente explorado de su celeste espiritualidad, han pasado veloces por el texto, considerándolo como una corteza que cubría y ocultaba las maravillas de la extasiada alma de San Juan de la Cruz y que no merecía los honores de pararse a examinar sus contornos, tan sombríos y secos.

No caían en la cuenta que las palabras del santo no eran más que el reflejo de su interior, en el que reverberan con límpida transparencia los matices más delicados, y que no había otro camino para penetrar en las profundidades vertiginosas adonde nos conduce el santo que atravesar esta ma-

leza de sus giros y modismos. Mal se podía internar nadie en la interpretación y saboreo de la esencia medular sanjuanística si no estaba seguro que caminaba por la vereda del texto verdaderamente elegida por el santo.

Será enojoso y molesto el precisar la palabra exacta brotada de la pluma de San Juan de la Cruz, como tantas veces resulta penosísimo caminar por escarpados desfiladeros, pero es el camino obligado que nos abre los panoramas de su encumbradísima y sublime espiritualidad.

Los duros esfuerzos para abrirse paso en este enmarañado sendero tienen que ser saludados con efusión y gratitud.

El profesor del colegio internacional de los PP. Carmelitas de Roma P. Juan de Jesús María ha comenzado por fin la empresa, con la fatiga inherente a tan ímprobo trabajo, en diversos artículos publicados en la revista del mismo centro internacional, "Ephemerides Carmeliticae" verdaderamente ya prestigiosa por la solidez y profundidad de sus trabajos, a pesar de su corta vida de existencia con que cuenta todavía.

El título exacto del principal trabajo que presentamos es el siguiente: El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el Códice de Sanlúcar de Barrameda (p. 313-366). Conviene también citar otro trabajo anterior del mismo autor: "¿Las anotaciones del Códice de Sanlúcar son de San Juan de la Cruz?" [Juicio del R. P. Dionisio Fernández Zapico] (p. 154-162).

Ha decidido el P. J. desandar el camino seguido por otros muchos, para volver paso a paso, costara lo que costara, a las mismas fuentes, dejándose de la fatídica pero tan explicable prisa que acometió a otros comentadores. Trabaja con la persuasión de que cada palabra del santo es como una inestimable perla en la que brilla del modo más fúlgido su pensamiento cristalino. Así, con toda detención y esmero se ha propuesto comprobar la genuinidad de los códices, revisar con todo detalle las variantes, para fijar con la máxima objetividad y exactitud el texto puro y tal cual brotó de la iluminada pluma del sublime doctor.

Por su importancia y trascendencia, deseamos señalar hoy los primeros frutos de su ímprobo trabajo, poniendo de relieve ya desde el principio, antes de entrar en el por desgracia demasiado somero recuento de sus conclusiones, que no es más que el pórtico del grandioso y sobre todo sólido edificio que está levantando.

Las primicias han correspondido a uno de los puntos cruciales del poema por excelencia celestial entre los más alados poemas, al Cántico Espiritual.

Se sabe la serie de problemas intrincados que encierra esta joya místico poética. Se conservan dos redacciones, con diferencias tan notables, que suponen dos elaboraciones distintas. "Es un hecho histórico clarísimo que ha habido un momento en que alguien, de propósito, se ha puesto a retocar profun-

damente la obra, a hacer de ella una nueva redacción con características propias bien determinadas" (p. 317).

"La segunda redacción tiene una estrofa más, y después de la poesía completa del Cántico, puesta a continuación del prólogo, añade un "argomento", en que enuncia brevemente el tema y el plan general de la obra; 18 estrofas cambian de lugar, 10 en bloque, las otras ocho en cuatro grupos de a dos, entremezcladas; la segunda redacción hace preceder el comentario de casi todas las estrofas de una "Anotación para la canción siguiente", que en la primera redacción hallamos solamente antes de las estrofas 13-14; hay en la segunda redacción no pocos párrafos nuevos, y especialmente las últimas estrofas están notablemente retocadas." (p. 155).

Como el P. J. quiere ir sobre seguro se ha limitado por ahora a analizar a fondo la primera redacción. Acucia a todos, es verdad, el ansia de saber la solución cierta de quién ha hecho el retoque, si ha sido el mismo santo—como afirman no pocos—, en cuyo caso tendríamos un doble texto auténticamente sanjuanístico, una misma profunda realidad contemplada por los ojos transparentes del santo desde un doble punto de vista, uno "poético" y otro "científico", como se expresa el P. Rafael María de Hornedo [1], o más bien algún otro comentador, que mejor recibiría el nombre de despiadado y audaz falsificador.

No dudamos que al mismo P. J. le urge apremiantemente el llegar a feliz término su concienzudo trabajo; pero si quiere darnos no una solución más, sino la solución contundente y definitiva, tenemos que refrenar todos, él y nosotros, la inmoderada ansia e ir recorriendo paso a paso el largo desfiladero, avanzando sólo cuando se ha asegurado la legitimidad del camino por donde se va caminando.

El P. J. en este artículo no intenta tratar en bloque todas las cuestiones que comporta el problema histórico-crítico del Cántico. Se limita a la cuestión del texto críticamente preferible de la forma primitiva de la primera redacción de dicha obra. Aceptando por el momento el planteamiento de la cuestión, como se ha hecho hasta ahora, distingue las dos familias de códices que nos han transmitido dicha forma primitiva del Cántico... Estas dos familias podrían tal vez provenir de las dos copias que consta se sacaron primitivamente. Una "en el convento de monjas donde era priora Ana de Jesús, a cuyas instancias y dedicándola a ella había comentado el santo las Canciones; sacó esta copia la entonces novicia Isabel de la Encarnación". La otra se transcribió "en el mismo convento de religiosos donde era prior el autor, sacada por el novicio Tomás de Jesús" (p. 320).

Sobre la copia sacada por la novicia Isabel se hizo la edi-

---

1 Razón y Fe 128 (1943) p. 279-280.

ción de Bruselas de 1627 y otras varias copias manuscritas que detalla el autor y que forman la familia primera.

Un solo códice, el de Sanlúcar de Barrameda, pertenece a la segunda familia. Es el único hasta ahora conocido que nos da el texto de la primitiva forma de la primera redacción, de la que ahora se trata exclusivamente, independientemente de la copia de Isabel.

El intento importantísimo y fundamental para establecer el principio que ha de regular la fijación del texto genuino en el presente artículo se centra en el punto clave de este códice. La deducción cierta es que su lectura es preferible al texto proveniente de la copia de Isabel y que por consiguiente la edición crítica se ha de apoyar en él.

Junto a esta conclusión cierta, la hipótesis de que el manuscrito de Sanlúcar sea precisamente la copia que sacó el novicio Tomás es muy secundaria. Dicho manuscrito podría ser muy bien la copia de un buen calígrafo hecha siempre directamente sobre el original (p. 333).

La novicia Isabel se revela en este trabajo muy mala copista. Son numerosos los cambios, retruécanos, incorrecciones, añadiduras que se deben a su impericia. El códice de Sanlúcar es, como hemos dicho, el único que no depende de este defectuoso manuscrito, cabeza, desgraciadamente, de la familia primera.

Para asegurarse el autor de la verdad de estas conclusiones, ha presentado con toda lealtad al paladín más acérrimo de la preferencia de la copia de Isabel, el célebre benedictino Dom Chévallier, y en un impresionante careo va derrumbando el complicado andamiaje levantado con la espectacular armazón de 60.000 variantes examinadas con diligencia y esmero verdaderamente benedictinos. Dom Chévallier ha sobreestimado la redacción de Isabel y la ha tomado como fundamento de su célebre edición crítica del primer texto del Cántico.

Veamos esquemáticamente el argumento del P. J. El material apto para decidir la cuestión y sobre el que hay que centrar el ataque no puede ser otro que las variantes netas que contradistinguen ambos textos (Isabel-Sanlúcar).

Las variantes las reducen los dos autores a tres grupos, que Dom Chévallier designa con las letras *o, n, l.*

Lo mismo Dom Chévallier que el P. J. concuerdan en que las variantes del grupo *o,* pocas y de poca importancia, hay que atribuirlas a defectos del códice de Sanlúcar. Ambos también coinciden en que las variantes del grupo *n,* unas 20 en total, pero verdaderamente graves, se deben a lamentables descuidos de la novicia Isabel. Si no hubiera más variantes, los dos esclarecidos autores preferirían la reproducción de Sanlúcar.

La manzana de la discordia la constituyen las divergencias, unas 300, del grupo *l.*

Según Dom Ch., las variantes del grupo *l* se deben a de-

fectos del códice de Sanlúcar, el cual en parte las recogería de copias anteriores, pues el crítico benedictino afirma que entre el original y el ms. de Sanlúcar hay que suponer dos códices eslabonados, de manera que Sanlúcar vendría a ser copia de una copia sacada a su vez de una transcripción hecha directamente sobre el original. Estas infidelidades de transcripción (variantes del grupo *l*) serían "vestiges de forts remaniements", "parties du commentaire retouchées". No vamos a seguir en el minuciosísimo trabajo del P. J., condensado en 30 páginas de tablas comparativas de las diversas variantes. Baste indicar que sus argumentos a la vez que deshacen la misma base del P. Ch. y muestran lo gratuito de las suposiciones del ilustre benedictino, hacen ver el modo natural y lógico con que se desarrolla el proceso sobre los sólidos y precisos fundamentos establecidos por el profesor carmelita.

En conclusión. Las variantes entre ambas familias se explican suficientemente como variantes propias de copistas, sin necesidad de suponer "forts remaniements", que harían de dichas familias dos "estados" de diferentes momentos de la composición del Cántico. Las variantes del grupo *l*, en casi su totalidad son defectos de la copia de Isabel y buenos textos del códice de Sanlúcar.

Consecuencia importante de este primer trabajo. No hay ninguna razón fundada en sana crítica para dudar de que el manuscrito de Sanlúcar, tal como lo escribió la primera mano, sea una óptima copia, óptima por la extraordinaria pulcritud caligráfica y sobre todo por el esmero y fidelidad de la transcripción, sacada sin duda directamente sobre el mismo original de la forma primitiva de la primera redacción, y que en todo caso nos da un texto de dicha forma ciertamente preferible al texto isabelino.

De todo esto resulta el valor del ms. de Sanlúcar, en cuanto que es el texto críticamente preferible de la forma primitiva de la primera redacción. La importancia del mismo aumenta por el hecho de llevar varias añadiduras y correcciones y no pocas notas marginales que los peritos (entre ellos últimamente el R. P. Fernández Zapico, S. J.) han declarado ser autógrafas de San Juan de la Cruz (p. 160, 162). Las notas marginales, desbordando el sentido primitivo, para ser incluídas necesitan ser comentadas; son como puntos insinuados para ser desarrollados más ampliamente. Estos temas insinuados en dichas anotaciones marginales se hallan de hecho desarrollados en la segunda redacción del Cántico. Si a esto se añade que este mismo códice de Sanlúcar lleva en su portada las siguientes advertencia y firma (retenidas como autógrafas por los eruditos): "Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio. fr. Juan de la Cruz", se presenta espontánea la cuestión: ¿ha sido precisamente este ms. de Sanlúcar (con sus correcciones y anotaciones autógrafas) el puente sanjuanista de

paso de la primera a la segunda redacción del Cántico? Pero esto pertenece ya al tema Sanlúcar-borrador, de que tratará el P. J. en un próximo estudio.

Basta echar una mirada, por somera que sea, al trabajo del P. J., para ver la multitud de citas y variantes que ha tenido que examinar y lo laborioso del camino; pero la nitidez y garantía de la conclusión compensa con creces los sudores de la áspera jornada. Esperemos que sobre esta base puede el autor ir dándonos el texto seguro sanjuanístico, que nos permita saborear en toda su pureza las celestiales estrofas del Cántico Espiritual.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

*Facultad Teológica de Oña.*

# Ovidio en los Santos Padres españoles

Tema remunerador y que no ha sido todavía debidamente desarrollado es el que pudiera titularse, recordando otro muy conocido, *Ovidio en España*. Menéndez y Pelayo ha dejado caer aquí y allá algunas menciones esporádicas referentes a la utilización, por autores castellanos, del autor del *Ars amandi*. El mayor interés del estudio estriba, sin duda alguna, en la supervivencia del poeta de Sulmona ya entre los Padres y escritores latino-eclesiásticos, a quienes la licencia moral de los argumentos ovidianos no arredró para acertar a libar en ellos la facilidad y cadencia elegíacas proverbiales del poeta. Y este sector queremos subrayar únicamente, por ahora.

Trátase precisamente de reminiscencias y citas, de formulación latente en la dicción de sus escritos; no de traducción ni de invocación o exposición directa, menos de esperar, naturalmente, en este caso del cantor del amor profano.

La inmensa popularidad de Ovidio, ya iniciada en vida del poeta

*In toto plurimus orbe legor*
(*Trist.* 4, 10, 128)

atestiguada por las citas persistentes en los muros de Pompeya y hasta en inscripciones sepulcrales, y su puesto como uno de los autores favoritos en las escuelas de retórica durante los primeros siglos de la Iglesia, tiene un reflejo en la misma tradición patrística, singularmente en España. Celebrábase su ingenio: "poetarum ingeniosissimus" le llamó Séneca el filósofo[1]; lo acabado de su forma poética, que hizo a Veleyo clasificarlo entre los "perfectissimi in forma operis sui" (2,36), juntó a Virgilio y Tibulo; la técnica acabada de la factura del dístico. Así que a pesar del matiz licencioso de sus versos, severamente censurado por Quintiliano[2], la imitación de Ovidio ya es perceptible en los grandes poetas Manilio, Lucano, Va-

1 *Nat. quaest.* 3, 27, 13.
2 *Inst.* 10, 1, 88, 93; 4, 1, 77.

lerio Flaco, Estacio, Juvenal, profunda en Marcial, en las tragedias de Séneca y aun en la prosa de este último.

Su resonancia entre los Padres puede apreciarse por algunos indicios significativos, por ejemplo, la cita en San Jerónimo (*Epist.* 123, 4), como dicho popular "versiculus ille vulgatus", de un verso de *Amores*, 3, 2, 83:

*Risit et arguto quiddam promisit ocello.*

No es español, pero sí de gran influjo en España el escritor eclesiástico más empapado en la lectura de Ovidio entre los Padres: Lactancio. No menos de 40 citas y reminiscencias ha registrado su editor crítico, Brandt, de *Amores*, *Ex ponto*, *Fastos*, *Metamorfosis*. Hasta se da el caso de haber sido Lactancio el único en transmitir, en una cita, el final de la obra *Phenomena*, de Ovidio.

Por lo que toca a la patrística española, puede calificarse de notable la supervivencia de Ovidio. No llamará la atención que en el poema *Evangeliorum libri IV*, de Juvenco, se vea representado en unas 40 reminiscencias, que matizan su poética latinidad; ni que la extensa cultura y buen gusto de Prudencio haya utilizado en sus Himnos diecisiete veces al cantor del Ponto. Las dotes poéticas de Ovidio le abrían las puertas de esta poesía y estética de imitación.

Más admiración causará ver que la venerable figura de San Paciano de Barcelona, el grave y equilibrado expositor de la penitencia y debelador de los Novacianos, ostente en las cláusulas de su elocuencia cincelada innegables reminiscencias de Ovidio. El hecho es cierto, como vamos a ver, por más que no haya sido todavía observado, ni siquiera por sus mejores comentaristas y estudiosos Noguera, Peyrot, Weyman y Gruber[3]. No que sea Ovidio quien se lleve la palma en sus recuerdos; este puesto lo ocupan Virgilio y Cicerón; pero entre los muchos autores clásicos que en la formación primera del obispo de Barcelona dejaron su polvillo de oro entre sus manos, uno fué, y no en el último lugar, el cadencioso poeta de los *Tristes*.

Unas nueve reminiscencias tengo notadas para la edición crítica de Paciano. Son asociaciones verbales, selección de epítetos, de cuyo origen no queda lugar a duda, como puede verse por estos ejemplos:

| OVIDIO | PACIANO |
|---|---|
| Quid fles et madidos lacrimis corrumpis ocellos (*Amor*, 3, 6, 57). | Madidus lacrimis consumpsit oculos illos quibus gloriam Dei viderat (*Paenit.* 9). |

[3] No es ocasión esta breve nota para exponer la bibliografía sobre Paciano. Véase, sobre ciertas reminiscencias poéticas, A. GRUBER, *Studien zu Pacianus von Barcelona*, Munich, 1901, p. 9s.

Aunque no tan manifiestos, véanse también estos casos de asociaciones verbales:

| OVIDIO | PACIANO |
|---|---|
| ... fervent examina putri. De bove (*Fast*, 1, 379). | ... populorum fervet examen (*Ep.* 3, 4). |

Ninguno de los pasajes aducidos como fuentes, por Peyrot y Gruber, de Virgilio, tienen la misma construcción de "fervet examen".

| | |
|---|---|
| ... modo se subducere ab ipso vulnere visa fera est (*Metam.* 7, 782). | vulnera male tecta subducet (*Paraen.* 8). |
| Et levis impexos retro dabat aura capillos (*Metam.* 1, 529). | Leonum... impexa caesa r i e s (*Paraen.* 9). |
| ... impexas debet habere comas (*Fast.* 3, 398). | |
| ... meaque haec facundia si qua est quae nunc pro domino, pro vobis saepe locuta est / invidia caret: bona nec sua quisque recuset (*Metam.* 13, 137-139). | Tunc, si bonum nomen est, non recipit odium: si malum, caret invidia (*Ep.* 1, 2). |

Juntamente con estas locuciones proverbiales obsérvanse también otras coincidencias terminológicas:

| | |
|---|---|
| Nunc tumido gemmas cortice palmes agit (*Fast.* 4, 128). | Asperior est haec gemma palmitibus (*Ep.* 3, 25). |

El "sera medicina" de la *Ep.* 3, 21, podría relacionarse con el conocido aforismo ovidiano:

Principiis obsta; sero medicina paratur (*Rem. amor.* 91).

Otra reminiscencia, finalmente, pudiera descubrirse en ciertas palabras de Simproniano, el corresponsal de Paciano. En la *Ep.* 2, 7, se recogen estas palabras: "propter cariosos hostes Musarum...": "Untaré tu carta con cedro permanente para que no la roa la polilla enemiga de las Musas". Locución irónica en quien desaprobaba el uso de un verso virgiliano por el obispo; y que contiene acaso un eco de Ovidio, el cual dice de las tablillas que le anunciaban un deseo frustrado: "... vos cariosa senectus rodat" (*Amor.* 1, 12, 29).

No ha de esperarse, claro está, cuando de reminiscencias de Ovidio se trata, entre los Padres, un regodeo malicioso de sus licencias, ni mucho menos aquellas paráfrasis de sus lecciones eróticas que denuncia Menéndez y Pelayo en el Arcipreste de Hita. Son más bien asociaciones verbales felices, ati-

nadas selecciones de epítetos, incisos, cuando más, característicos.

Generalmente no se le nombra, fuera del caso de San Isidoro y de un ejemplo aislado en San Julián de Toledo. Las reminiscencias son calladas.

En San Isidoro Ovidio está ampliamente representado, lo mismo que casi todos los clásicos latinos. Pero ante el autor de las *Etimologías* ha de plantearse siempre el problema previo de si hay o no derivación directa, o más bien utilización de segunda mano. Se ha observado que las citas isidorianas de clásicos, cuando son explícitas y nominales, han de tenerse generalmente por citas de derivación mediata e indirecta. Cuando el uso es constante y continuado, en medio de una gran variedad de citas y reminiscencias, como sucede con Marcial en los Versos isidorianos, la utilización no puede ser, evidentemente, de segunda mano. La utilización de Ovidio por San Isidoro es, muy probablemente, mediata e indirecta.

Con valor y significación puramente proverbial hállanse en la Carta XI de San Braulio dos curiosos versos de Ovidio:

Sed ne faciat longas fabula nostra moras, domnum Leonem habeo in testem... Omittimus cuncta, nec aliquod risu dignum inserimus, ne habeat ingratos fabula nostra iocos, secundum Ovidium.

Non faciat longas fabula nostra moras (*Fast.* 2, 248).

Non habet ingratos fabula nostra iocos (*Fast.* 3, 738).

Aplícase el primero para justificar la brevedad; y el segundo recomienda la preterición de cuanto pueda ser injurioso al destinatario de Braulio. El carácter errático y aislado de estos dos versos, con la cita nominal en el segundo "secundum Ovidium", juntamente con la ausencia total de cualquier otro influjo ovidiano en el obispo de Zaragoza, induce a concluir que las citas se hacen de segunda mano. Braulio en esa Carta XI espigó en varios autores, eclesiásticos y profanos, las citas y reminiscencias de que hizo singular alarde.

Según el uso de todos los compiladores, Braulio no nombra por ninguna parte a San Jerónimo—fuera del caso de la Carta a Fructuoso, en la cual trata de exponer un argumento de autoridad patrística con varios largos testimonios—. Y San Jerónimo es precisamente el autor a quien explota y utiliza largamente por todo su Epistolario.

Una sola reminiscencia, probable, registra Vollmer (p. 258), de Ovidio, en toda la obra poética de San Eugenio. Hállase en *Carm.* 43, 4.

San Julián de Toledo cita una sola vez explícitamente a Ovidio en su *Ars Grammatica*, I, 198, tratando de la *synchysis* o "hyperbaton ex omni parte confusum":

Item Ovidius: In nova fert animus mutatas dicere formas corpora. Dii, coeptis, nam vos mutastis et illas, aspirate meis.

Lo típico del ejemplo, único en toda la obra, es indicio de que la cita se toma directamente de Donato o de algún otro gramático, fuente de Julián.

Esto no prueba, sin embargo, que San Julián no conociera o no utilizara directamente a Ovidio en otras obras suyas. En su *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam* serpea dicción poética ovidiana, que se hace sensible en un buen número de frases y junturas verbales. Veamos algunas:

| OVIDIO | SAN JULIÁN |
|---|---|
| ... alto tantum suspiria ducis (*Metam.* 1, 656). | ... post noctis alta suspiria (*Hist.* 21). |
| Supremumque vale, quod iam vix auribus ille / acciperet, dixit (*Ibidem*, 10, 62-63). | ... aut vale ultimum sibi dicerent (*Ibidem*). |

Teodulfo de Orleáns es buen devoto de Ovidio, dada su predilección por el verso elegíaco. Como otros muchos autores medievales, sabe utilizar el *Ars amandi* y *Remedium amoris*, del poeta de Sulmona, en cuyos dísticos ve una significación recóndita, que le fascina:

> In quorum dictis quamquam sint frivola multa
> Plurima sub falso tegmine vera latent [4].

También Alvaro de Córdoba, en la Carta más hinchada y pomposa de su Epistolario, donde abundan afectadamente las citas poéticas, contiene algunos ecos de Ovidio:

| OVIDIO | ALVARO |
|---|---|
| ... longum caput extulit antro / caeruleus serpens horrendaque sibila misit (*Metam.*, 3, 37-38). | Habet et sua sibila serpens (*Ep.* 2, 2). |

La singularidad de esta reminiscencia ovidiana en Alvaro hace conjeturar que no sea directa, sino tomada de algún florilegio o autor gramático, o vago recuerdo.

Mies más abundante es fácil hallar en el género de glosarios de la Edad Media. El elemento erótico y sentencioso de Ovidio penetra ampliamente en refranes y sentencias medievales [5].

La poesía latina de los siglos XI-XIII está empapada en

---

4 *Carm.* 45, 19-20.

5 Cf. C. WEYMAN, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 264s.

Ovidio; hecho éste que da fundamento a Traube para calificar la época como "era de Ovidio", que tiene sus preferencias por las comedias en dísticos ovidianos. La clásica y fácil factura del dístico elegiaco, que imperaba en la estética de aquellos siglos, confería esta preeminencia al cantor del Ponto.

Por otra vía se iba consolidando también esta soberanía: la del argumento erótico. Hízose de él como el patrimonio de Ovidio, por la parte preponderante de su obra a él dedicada. Y el tema de la seducción y el amor despreocupado logra singular fortuna en la producción literaria de aquellos siglos, y proyecta la efigie de Ovidio hasta en las obras maestras del *Libro de Buen Amor* y de la *Celestina*.

Una obra plenamente representativa de este medio es el *Liber Panphili*, en dísticos ovidianos, publicado por vez primera por Adolfo Bonilla y San Martín, en 1917, con una versión castellana. El extenso poema preludia ya todos los azares y razonamientos de la tragicomedia de Calixto y Melibea [6].

José Madoz, S. I.

*Facultad Teológica de Oña (Burgos).*

6 Véase en el "Boletín de la Academia de la Historia", t. 70, 1917, p. 395-467.

# Bibliografía

## LIBROS

GHELLINCK, J. DE, S. I., ancien professeur à l'Université Grégorienne et à la Faculté de Théologie du Collège Théologique S. I. de Louvain, *Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale.* T. III, *Compléments à l'étude de la Patristique.*—J. Duculot (Gembloux [Bélgica] 1948) 522.

Por la presentación que de sus dos primeros volúmenes hizo la Revista en números anteriores ("Estudios Eclesiásticos", t. 21, 1947 p. 111 y 491-492) conocen ya nuestros lectores el carácter monumental de esta obra y el valor excepcional de su contenido.

El tercer volumen de estos "estudios de historia literaria y doctrinal", como los califica su autor, no desmerece un punto de sus precedentes, ni por la importancia de sus secciones ni por la perfección técnica de su exposición. El primer estudio es una semblanza de Harnack en tres dilatados capítulos, llenos de penetración humana e histórica, que se acompaña de la crítica personal de un maestro que ha seguido muy de cerca todos los pasos de investigación y labor publicitaria del celebrado profesor racionalista alemán: el "drama interior" de éste y sus reacciones ante los problemas de la persona de Jesucristo, lo mismo que varios rasgos de su fisonomía moral, delineados según la biografía que de su padre ha escrito recientemente Inés v. Zahn Harnack, despertarán el más vivo interés en los lectores. El "Programa de lecturas patrísticas" desde un punto de vista ya dogmático, ya espiritual, materia de dos amplios estudios, constituye una norma orientadora y segurísima, matizada en apreciaciones sugestivas, que sabrán estimar discípulos y maestros. La historia muy detallada, de las vicisitudes por que pasó la edición de las obras de San Agustín por los Maurinos, es una sabrosa lección de crítica y de metodología, con ocasión del relato de aquella empresa célebre. Quedan todavía otros dos estudios, de ambiente oriental, sobre la oposición entre el Helenismo y el Cristianismo en los debates trinitarios, y un caso de conciencia en las contiendas sobre el Espíritu Santo.

La riqueza de erudición y el espíritu alerta ante los mil variados problemas que salen al paso en estos estudios, se asocian en grato consorcio con un juicio maduro, de sazonada matización y una exposición sobria y elegante, digno ropaje de tan hermosa obra.

Cuarenta páginas de Indices ayudarán a la utilización inmediata de los diversos puntos de consulta. La presentación tipográfica es dignísima, como cabía esperar de los acreditados talleres de J. Duculot en Gembloux.

J. MADOZ, S. I.

*Consécration Mariale. Journées Sacerdotales d'Etudes Mariales.*—Namour, 31-VIII et 1-IX, 1943. Rapports et Documents.—Secrétariat de Marie-Médiatrice (Louvain, 1948) 151.

Las dificultades de la pasada guerra no impidieron al clero belga la reunión en una asamblea mariano-sacerdotal de 300 miembros, como tampoco ahora las dificultades de la postguerra han sido obstáculo para la publicación del magnífico volumen en que se comunica la reseña de los actos y el texto de las ponencias.

El tema fué la *Consagración a María,* y respondía a la circunstancia de que el año anterior su Santidad el Papa Pío XII había consagrado el mundo entero al Corazón Inmaculado de la Virgen. En las dos jornadas de la Asamblea Sacerdotal se desarrollaron seis temas: *Historia de la Consagración del Mundo a María,* por el P. Willaert, S. J., Profesor en el Colegio de Ntra. Sra. de la Paz en Namour. *Sentido y consecuencias doctrinales de la Consagración a María,* por el Canónigo Thomas, Profesor en el Seminario Mayor de Tournai. *Fundamento dogmático de esta Consagración,* por el Canónigo Lebon, Profesor en la Universidad de Louvain. *Vida Mariana. Consecuencias prácticas de la consagración a María,* por el R. P. Leloir, de los PP. Blancos. *Técnica del movimiento de consagración mariana,* por el R. P. Hupperts, S. M. M. *Realeza de María y consagración a María en la Liturgia,* por el Canonigo Moureau, Profesor del Seminario Mayor de Liége. Cerró los actos S. E. Mgr. Chaure, Obispo de Namour. De los autores mencionados, el R. P. Leloir ha ido ya a recibir el premio de sus fatigas y a disfrutar de las delicias de la Madre, a quien tanto sirvió en vida; algún otro trabajo no se ha podido presentar por razones circunstanciales debidas a los destrozos bélicos. Pero el conjunto de temas forman un libro de interés por la solidez y renombre de los autores y la competencia con que desarrollaron sus tesis.

FRANCISCO DE P. SOLA, S J.

LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'études bibliques,* tome III (2e. Partie). *Les livres Prophétiques,* 8e. édit.—Librairie P. Téqui (París, 1948) 591.

Todos los profesores de Sagrada Escritura conocen ya este Manual francés, que sobresale por su orden, claridad y abundante bibliografía.

Esta nueva edición cambia poco con respecto a las anteriores.

Tiene primero una introducción general sobre el profetismo. Siguen luego las tres partes principales del libro: los Profetas del período asirio (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Jeremías, Sofonías, Nahum, Abacuc, Joel y Jonás), del caldeo (Jeremías, Habacuc, Ezequiel, Daniel y Abdías) y los del tiempo postexílico (Ageo, Zacarías y Malaquías).

Se cierra el libro con un apéndice sobre la doctrina de los profetas y una nota bibliográfica. Entre las Revistas Bíblicas echamos de menos la española "Estudios Bíblicos", que no hubiera debido faltar ya en esta última edición. Tampoco se cita el *Manual* del P. Simón-Prado, que pudiera figurar en la bibliografía con los mismos derechos con que figura el de Renié. Entre los trabajos históricos, tampoco figura la *Historia de Israel,* de Ricciotti. En general, se puede decir que los autores se contentan fácilmente con la literatura francesa y alemana.

J. LEAL, S. I.

GHELLINCK, J. DE, S. I., ancien professeur à l'Université Grégorienne et à la Faculté de Théologie du Collège Théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain, *Les Exercices pratiques du Séminaire en Théologie*, quatrième édit., rev. et augmentée.—Desclée de Brouwer et Cie., 76 bis, rue des Saints-Pères (Paris) 228.

Como era de esperar, salió errónea la presunción del autor de este libro, cuando al prologar su tercera edición, en junio de 1944, la juzgaba la última, "cette troisième, et sans doute dernière édition". No los acontecimientos, como modestamente indica en la presente, sino el valor positivo de la obra, ha venido a dar felizmente un mentís a aquella profecía. Libro que además de la precisa oportunidad, como una metodología necesaria para responder a las exigencias de la reforma de los estudios promulgada por la Santa Sede, venía recomendado por sus excelencias acabadas de realización. Las ediciones que se suceden son una prueba tangible del fenómeno. Ampliamente hizo su elogio la Revista "Estudios Eclesiásticos" (vol. 13, 1934, 175-191) en su primera aparición, celebrando su acierto en formular, en capítulos llenos de fina observación psicológica y de erudición patrística consumada, el fruto de una experiencia coronada con éxitos crecientes a través de un largo profesorado. De entonces acá la obra se ha enriquecido con sucesivas adiciones de nuevos temas y ejemplos de estudio, sugestivas indicaciones sobre nuevos descubrimientos científico-eclesiásticos, precisiones históricas, bibliografías e índices copiosos. Son otros tantos méritos que hay que sumar a su valor primero.

J. MADOZ, S. I.

GENICOT, ED., S. I.-SALSMANS, S. I., *Institutiones Theologiae Moralis*, quas in Collegio Lovaniensi Societatis Iesu tradebant. Edit. 16.ª (9.ª post Codicem) 2 t.—L'Edition Universelle, S. A. (Bruselas, 1946) 601, 631.

Se admirará más de un lector de que esta obra de moral, tantas veces reeditada, del egregio moralista P. Genicot, aparezca todavía con el prólogo de la 1.ª edición, breve por cierto, y que concluye con la conocida sentencia de S. Alfonso: "In delectu sententiarum ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere".

La moral del P. Genicot se distingue entre todas por su concisión y forma didáctica de presentación, y en estas últimas ediciones se acentúan más por marcar bien la doctrina con diversos tipos de letra, hasta señalar con negritas las palabras principales, que sirven de guía o pauta para el lector. Genicot es enemigo de amplificaciones y embutidos, que alargan los párrafos; ni siquiera gusta de especificar los casos particulares o aplicaciones de las doctrina, que en Ferreres-Fuster se expresan por la palabra "Resolves", y en el Arregui-Zalba por la de "Aplicaciones". A lo más, alguna que otra vez se remite a sus casos de conciencia.

Sabido es que en sus primeras ediciones se le tildaba de algo laxo en sus opiniones, defecto que corrigió acertadamente su continuador, el P. Salsmans, S. I., dándole un cariz de plena aceptación. Esto no obstante, alguna que otra vez se ha oído aún la voz de alerta. La lanzaba no hace mucho el P. Gemelli, en un largo artículo publicado luego aparte, en que reprobaba cierta concesión de fecundación artificial en el matrimonio, que tiene por lícita alguno que otro, principalmente el P. Genicot (t. 2.º, n. 545, nota 1). No intentamos discutir aquí esta opinión;

solamente registramos este hecho, y añadimos que el P. Genicot, al exponer otro procedimiento de fecundación artificial, que defienden bastantes más autores, aduce una cita falsa de Gury-Ferreres (II, p. 908 bis), pues aparte de que la paginación nada indica, pues cambia según las ediciones, no aparecen nunca en la Moral del P. Ferreres duplicados en las páginas, sino en los números.

El P. Genicot escribió su Moral especialmente para el clero belga, pero la misma multiplicidad de ediciones indica que su aceptación ha sido universal.

M. O.

PUJIULA, JACOBUS, S. I., *De medicina pastorali. Recentiores quaestiones quaedam exponuntur.*—Domus Edit. Marietti (Turín, 1948) VIII+261, Lire 800.

El P. Jaime Pujiula, bien conocido del mundo científico, como Director del Instituto Biológico de Sarriá (Barcelona), por sus muchas publicaciones de Biología y Embriología, nos ofrece en esta nueva obra algunas cuestiones modernas, de especial interés para los sacerdotes como directores de almas y confesores.

Después de una introducción, en que nos da *una síntesis* de conocimientos de Anatomía y Fisiología, expone, entre otras, las siguientes cuestiones: La esterilización, el método Ogino, la determinación del sexo, la intersexualidad, el rejuvenecimiento, la herencia de cualidades psíquicas y morales y de enfermedades. La eugenesia negativa y positiva, la eutanasia, la cremación de cadáveres. La Biología y los Sacramentos de la Eucaristía, Matrimonio y Extremaunción. Las enfermedades venéreas y el matrimonio cristiano.

Multitud de grabados, originales unos y tomados otros de autorizados autores cuyos nombres constan al pie, ilustran con profusión los problemas estudiados en los diferentes capítulos, con gran competencia, capaz de satisfacer al lector más exigente en esta clase de estudios pastorales. Sólo nos parece pobre y demasiado breve en los problemas que toca de Psicología Experimental.

Auguramos a su autor un pleno éxito y deseamos ver pronto publicada la obra más amplia que nos promete en el prólogo.

JOSÉ P. BULNES, S. I.

ANGEL DEL HOGAR, *La intimidad conyugal. El libro de la esposa.* Colección "Educación y Familia". — Edic. Desclée De Brouwer (Bilbao, 1946) 160.

Sólo han enviado a este secretariado de "Estudios Eclesiásticos" para recensión este volumen de la colección "Educación y Familia", cuyos autores, entre los cuales figuran moralistas y médicos, se ocultan con el nombre genérico de "Angel del hogar". Desde luego, no es libro para poner en manos de muchachas que todavía pisan los umbrales del noviazgo, sino para las que están a punto de contraer matrimonio. Se tocan aquí todos los problemas con claridad, aunque delicadamente, y sobre todo con espíritu cristiano, tal como Cristo instituyó el matrimonio. No se pierde el tiempo en disquisiciones sobre el amor, como en otros libros similares, ni tampoco se describen las lacras de personas viciosas

que se acercan al matrimonio para macularlo. Creemos es de alabar que esta colección no baje aquí a estas descripciones, que producen más bien un efecto deprimente en las personas que van a unirse con el vínculo matrimonial. Cierto que el mundo está muy mal, y hay que prevenir todos los peligros; pero quizá sea más conveniente reservar aquellos libros para los que se meten conscientemente en ellos.

Aunque nos ha parecido muy acertada la doctrina práctica de este libro tal vez hubiera convenido insistir más en los resortes sobrenaturales, y aun chocará quizá se toque lo de la continencia por motivos económicos, pues sorprende oír alegar estos motivos aun a personas de muy buena posición. Nos ha complacido principalmente la 3.ª parte: "Perspectivas cristianas". Creemos que este libro es un buen regalo para la mujer que está próxima a contraer matrimonio, y aun puede ser de mucha utilidad para las que viven en este estado, aunque encuentren algo árida su lectura.

M. Q.

ARROYO, GREGORIUS, O. S. B., *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum cum Concordantiis eiusdem.* Editio Iubilaris. Regalis abbatia S. Dominici de Silos (Burgos 1947), en 8.º, VIII + 648.

No se trata, como el mismo autor indica en el proemio, de una edición crítica. Por eso carece de aparato y de notas de carácter crítico. Su objeto es eminentemente práctico, es decir, proporcionar a los lectores, propios y extraños, un instrumento fácil para conocer perfectamente la célebre Regla Benedictina. Sin embargo, se ha tomado el texto crítico publicado en diferentes ediciones por D. Butler O. S. B., que es sin duda el más estimado en la actualidad. Este fin práctico de la presente edición explica algunas particularidades que en ella se observan, como son: las indicaciones marginales para la distribución de su lectura durante el año, y los acentos en las palabras latinas. A este mismo objeto va encaminada la segunda parte, la más voluminosa de la obra y la que ofrece más originalidad: las Concordancias de la Regla de S. Benito. Efectivamente, desde la pág. 101 a 642, se siguen por orden alfabético las palabras de más interés, reproduciendo los textos de la Regla en que cada palabra se encuentra. Este tipo de Concordancia, tan en boga en nuestros días, no hay duda que contribuye a hacer eminentemente práctica una obra de tanto uso como la Regla de S. Benito. Como nota característica de la presente Concordancia, observamos que en torno a cada palabra se reproduce el texto, bastante completo, donde se encuentra, de modo que toda la expresión resulta de particular provecho. Creemos sinceramente que el autor ha obtenido plenamente su objetivo con una obrita que será muy bien recibida por todos los amigos de S. Benito y su obra.

B. LLORCA, S. I.

SUELZER, SR. MARY JOSEPHINE, *Julianus Pomerius, The Contemplative Live* (*Ancient Christian Writers*, 4).—The Newman Bookshop (Westminster, Maryland, 1947) 220.

Es un nuevo número, digno de la serie que con tanto acierto dirigen J. Quasten y J. C. Plumpe. La selección del tema es atinada: Julián Pomerio, sin ser un autor de primera fila, merece más atención de la que

la moderna crítica le ha prestado ordinariamente. Es verdad que su obra *De vita contemplativa*, la única que de toda su actividad ha llegado a nosotros, debe en gran parte el nombre que obtuvo en otras épocas al hecho de haber sido transmitida en la Edad Media bajo el nombre de San Próspero de Aquitania. Pero no carece ella de significación característica, dentro de la filiación doctrinal agustiniana, como una exposición moderna y de tendencia práctica de un sector del autor del *De doctrina christiana* y *De moribus Ecclesiae Catholicae*. Precede a la traducción un denso estudio introductorio, y siguen, al final, 20 páginas de preciosas notas, buena muestra de la precisa erudición de la pluma traductora.

J. Madoz, S. I.

Alejandro, José M.ª, S. I., *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Disertación doctoral.* Publicaciones anejas a la "Miscelánea Comillas". (Serie filosófica, 1).—Universidad Pontificia (Comillas [Santander] 1948) 382.

La disertación doctoral que presentamos no es el trabajo de un maestro en formación, sino el de un profesor ya curtido en la enseñanza y especializado en la materia. El P. Alejandro sabe presentar los asuntos más abstrusos con la claridad más diáfana, y darles un interés tal que se leen sus lucubraciones filosóficas con verdadero deleite. El asunto que ha emprendido en esta tesis es ambicioso, y puede concederse sin dificultad que, en su máxima parte, lo ha llevado a cabo a pesar de los muchos obstáculos que se le oponían.

Presentar la gnoseología de Suárez, autor abundante en la exposición y en las cuestiones, es vasta tarea. Defenderlo de las acusaciones nominalistas, que con tanta frecuencia han pretendido sombrear su nombre, es también cometido ingente. Todo ello, sin embargo, se realiza aquí con profundidad y sin extremismos. Ciertamente que el entusiasmo por el Eximio impregna todas las páginas de la obra y contribuye no poco a poner "in bono lumine" sus doctrinas y aun su misma terminología, pero campea siempre en el autor el máximo respeto por los pensadores que sostienen opiniones contrarias, mostrando, sin embargo, con serenidad el fondo sólido de la concepción suareciana. El trabajo es una exposición positiva y profunda que, con la sola objetividad, se convierte en defensa.

Para que el lector pueda enjuiciar en su punto la acusación nominalista se hace deslizar ante su consideración el ambiente de nominalismo que reinaba en la época de Suárez, y más en particular se estudia el influjo que la docencia de los maestros de aquella escuela hubiera podido ejercer en él. Se sintetiza luego el llamado nominalismo de Occam, reduciéndolo a sistema, para que aparezcan mejor los contactos y las discrepancias con la doctrina del Eximio.

El autor examina con detención en la segunda parte la esencia del conocimiento según Suárez; por esto pasan como en desfile en sendos capítulos la exposición del SER, los primeros principios, la sensación, la psicología de la intelección, las principales operaciones del entendimiento, y finalmente, el criterio de la verdad.

En la tercera parte se explana el objeto del conocer, desarrollando la teoría del conocimiento del singular material, piedra de escándalo para muchísimos autores. Se explica la abstracción y la gnoseología del con-

cepto universal, rematando con ello lo referente al conocimiento del objeto.

En un apéndice colecciona el autor todas las citas referentes a Occam y a los autores nominalistas que se leen en Suárez, así como, en otro apéndice, las citas que del Doctor Eximio hace el propio autor. La impresión del conjunto es de un ingente trabajo. Nadie podrá en adelante lanzar la acusación de nominalismo contra Suárez sin haber meditado este trabajo. Las conclusiones en él aportadas son indudablemente justas. El Eximio piensa por su cuenta, sin adherirse incondicionalmente a ninguna escuela. Siguiendo sustancialmente a Santo Tomás, su profundo talento le lleva a elaborar un realismo intermedio entre ciertos extremismos realistas y los nominalistas. Sólo podrán colocarle entre los últimos los que con criterio cerrado no admiten más realismo que el propugnado por ciertas escuelas, fuera de las cuales juzgan ellos que ya no puede haber sino nominalismo. Esta conclusión, como claramente aparece, puede ser reputada de simplismo inaceptable.

A pesar de los entusiasmos del autor, vemos con agrado que, al insinuar los problemas de la crítica moderna, declara sencillamente: "Hay que confesar que Suárez es integralmente dogmático. Exactamente hablando, apenas toca el verdadero problema crítico sobre la posibilidad de la verdad. Que ésta es posible es la base de todo su discurso. En este terreno no podemos hallar más". Bien dicho. No debemos pretender que los autores predilectos lo hayan dicho todo y puesto el límite a toda ciencia y ulterior desarrollo del pensamiento filosófico.

VILACREUS.

KLIMKE, FEDERICO, S. I., *Historia de la Filosofía*. Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de S. Ignacio, Barcelona-Sarriá, redactores de "Pensamiento".—Editorial Labor (Barcelona, 1947), XXIII + 932.

Cuando se publicaron en 1923 los dos tomos de *Institutiones Historiae Philosophiae*, del P. Klimke, fué muy bien recibida esta Historia en los ambientes cultos. Especialmente observaron entonces los recensores que el autor había trabajado con un esmero particular todo lo que se refiere a la filosofía moderna, de la que el P. Klimke era gran especialista y conocía muy bien, según lo demuestran, además de esta Historia, otras obras suyas, como *Der deutsche Materialismusstreit im 19 Jahrhundert und seine Bedeutung für die Gegenwart*, 1907, y sobre todo otras tres, *Der Monismus*, 1911, y *Monismus und Pädagogik* y *Hauptprobleme der Weltanschauung*, 4.ª edic., 1919.

El P. Roig Gironella, que firma el prólogo de esta obra, nos informa que teniendo en cuenta el tiempo que ha transcurrido desde que se publicó la obra en 1923, ha sido preciso "añadir algunos elementos para completar los datos del P. Klimke". Esto no quiere decir que hayan pretendido refundirla, ni podía ser de otro modo, pues quien se pone a retocar un libro antiguo ya no lo reedita, sino que termina haciendo otro enteramente nuevo; pero entretanto urgía que se pusiera al alcance de los estudiosos españoles una obra que aun tal como está conserva un gran valor y puede prestar grandes servicios. Este ha sido precisamente el fin pretendido por los profesores de Sarriá, y por ello se han hecho dignos de nuestros plácemes y del agradecimiento de todos.

La Editorial Labor ha presentado la obra con el esmero y pulcritud

a que nos tiene acostumbrados, y que aumentan el atractivo de esta Historia.

Queremos señalar por fin cuán útil podrá ser para la Seminarios, y también la gran utilidad que reporta a todos el tener a mano informes sobre una multitud de filósofos que ni aun en Ueberweg se encontrarán mencionados, pero que cuidadosamente ha dejado consignados el P. Klimke.

M. Q.

PIQUER Y JOVER, JOSÉ J., Asesor de Pedagogía del Laboratorio Psicotécnico de la Junta Provincial de Protección de Menores de Barcelona. *El niño abandonado y delincuente.* Consideración etiológica y estadística, con un prólogo del R. P. FERNANDO M.ª PALMÉS, S. J.—(C. S. de I. C. Inst. "S. José de Calasanz" de Pedagogía. Serie A., núm. 7.) (Madrid, 1946) XXVIII + 455, 5 mapas, 19 gráficos y 39 figuras intercaladas en el texto, 89 láminas en papel cuché, sin foliar.

Este volumen es el fruto del trabajo psicológico-pedagógico de cinco años, 1940-1945, realizado en la Institución denominada "Protección de Menores", de Barcelona, de la que es en ella el "educador", es decir, el padre de aquel amplísimo hogar, D. José J. Piquer Jover.

El conjunto de esta obra, un tanto multiforme, con su información copiosísima, aun en detalles menudos, nos hace pensar en el interés paternal del educador por todo lo referente a los niños más o menos desamparados que protege. Desde el punto de vista científico, ese volumen y multiplicidad a veces produce la impresión de que no se ha querido dejar de decir nada de cuanto se conocía relacionado, próxima o remotamente, con el asunto del libro. Esta idea suscitan, por ejemplo, las 138 páginas de bibliografía con sus 2.346 fichas. Si a esas páginas se suman las dedicadas a apéndices con escritos y documentación oficial, las ocupadas por los extractos de la obra en francés e inglés, las láminas de la vida del niño de la calle, en paz y en la época de la guerra española, los seis índices y el prólogo y nota preliminar, quedan 223 páginas para el núcleo de la obra.

De las cuatro partes que lo forman, la primera es introductoria sobre el número de casos estudiados y sobre el modo de emplear con ellos la observación y la experimentación. La segunda estudia los factores concretos que de hecho han influído en los niños estudiados: familia, escuela, ambiente de la calle, circunstancias de guerra, etc. Las partes tercera y cuarta presentan los resultados del estudio de la inteligencia, y del juicio moral, respectivamente, de los mismos niños: la tercera supone un inmenso trabajo de exámenes, tests, compulsación de datos, cómputos estadísticos, confección de gráficas. La cuarta, una preocupación educativa de valor muy superior y una despierta sagacidad y buen juicio para observar, recoger datos de la realidad viva y espontánea, justipreciarlos y deducir las debidas consecuencias.

De trabajo de investigación debe calificarse la comparación entre el tipo ideal de la escala Binet-Terman y el real, en este caso el tipo medio de los 462 niños abandonados o delincuentes de Barcelona, examinados de 1940 a 1944 (cuadro 28). Estudio de superior calidad es el de la moralidad del niño en el ambiente de deficencia educativa: en él ha encontrado el autor la realidad del criterio moral aun en los casos de deficiencia intelectual; lo pernicioso del influjo del ambiente en los juicios morales del niño que podrán, por error inculpable, atenuar su responsa-

bilidad; en fin, la eficacia, insuperable para la reeducación, de los motivos y las prácticas de la vida sobrenatural.

Este estudio del aspecto moral y el cuidado en utilizar la observación son dos singulares méritos que nos place hacer resaltar. Por ellos y por el esfuerzo y fidelidad en el arduo trabajo de estadística, nuestra felicitación al autor y a sus numerosos y laboriosos colaboradores en este punto concreto de la pedagogía de estudiar el psiquismo del niño abandonado y delincuente acogido a su protección, como preámbulo para el trabajo nobilísimo de rehabilitarle ante la sociedad y ante Dios.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

KIEFFER, FRANCISCO, S. M., Superior General de la Compañía de María (Marianista). *La autoridad en la familia y en la escuela.* Trad. de la 2.ª edic. francesa por L. RECA, de la misma Congregación. 2.ª edición española. Biblioteca de Filosofí y Pedagogía.—Edic. Fax (Madrid, 1945) 293, 13 × 19 cm., ptas. 18.—*Educación y Equilibrio.* Trad. del francés por L. RECA. 1.ª edic. esp. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía.—Edit. Fax (Madrid, 1945). 238, 13 × 19 cm., ptas. 16.

Cuando el autor de estas dos obras, a poco de terminar su carrera sacerdotal, se ocupaba en la enseñanza y educación en uno de los Colegios de su Congregación, su Superior Provincial sintetizaba su impresión sobre la actuación pedagógica del joven profesor en estos términos: "se desenvuelve con gran acierto en sus funciones y ejerce un ascendiente notable sobre los alumnos". Las valiosas dotes educativas que ese juicio supone en el P. Kieffer, desarrolladas y desplegadas durante su vida en circunstancias muy diversas y en ambientes más amplios cada vez, fueron atesorando en su mente un valiosísimo caudal de sentido práctico y visión certera sobre el ambiente del centro docente educativo. Escogidos frutos de esa experiencia, con sus aplicaciones prácticas acompañadas de algunas exposiciones teóricas sobre la actuación concreta del educador, del profesor, del maestro y, en su tanto, de los padres y demás personas mayores en el seno de la familia, forman el contenido de estas dos obras, de notable valor pedagógico.

La primera estudia la autoridad en sí misma, en el que la posee y ejercita y en los frutos que ha de producir. La segunda, posterior cronológicamente, considera el tema pedagógico desde sus aspectos familiar, escolar, de educación física, intelectual, de la sensibilidad, educación social y religiosa.

El lector justamente ávido de realidades educativas, que queda decepcionado al leer obras pedagógicas llenas sólo de exposiciones teóricas, prácticas acaso en lo relativo a la instrucción, pero deficientes en lo más difícil y valioso de la labor educativa, quedará vivamente complacido y satisfecho al leer y releer muchas páginas de estos dos libros. Y su fruto se completará si compara lo que lee con las experiencias de su vida pedagógica y si lleva a la práctica, según la discreción aconseje en cada caso, lo que aquí encontrará indicado.

Un recurso educativo que el autor explota con especial acierto son los valores morales humanos que han de distinguir al verdadero caballero.

Todo, naturalmente, ha de ir informado y coronado por el espíritu y vida cristiana. A este fin superior apunta siempre la intención del autor, y en diferentes pasajes sus normas expresas. Sin embargo, si su

actividad educadora se hubiese desplegado en ambientes de más fervor católico seguramente el espíritu del autor hubiera dejado más empapada aún su obra de unción cristiana y hubiese detallado más sobre ciertas prácticas de educación religiosa—no sólo de instrucción—, que son los más poderosos recursos psicológicos de educación integral. También hubiesen ganado las obras, en las que tantas veces se citan autores profanos, con más pasajes tomados de escritores profundamente católicos: de santos, de ascetas, a los que van los mismos heterodoxos a buscar normas psicológicas y pedagógicas.

Un detalle sobre el que no puede dejarse de llamar la atención en una revista de Ciencias Eclesiásticas es la menor exactitud de algunas frases: "Cuentan que Teresita del Niño Jesús prometió a Dios en su primera infancia no rehusarle nada, y esto fué como el principio de su santidad. ¿Qué importa que el Dios así amado y servido no sea el Dios de los metafísicos o el de los teólogos?" (*Educación y equilibrio*, pág. 43). Esta segunda frase, lo mismo que alguna otra de la pág. 198 sobre la religión como vida o sobre el conocimiento que los niños tienen de Dios aunque tolerables por el contexto, sería preferible, en materia tan delicada y en tiempos en que se ha de evitar cuidadosamente cuanto suene a "vitalismo o irracionalismo filosófico", que se hubiesen expresado con toda exactitud, ya que el error puede rozar con lo dogmático además de contradecir a los mismos hallazgos de la psicología experimental.

Ratifiquemos, finalmente, nuestra recomendación de estas dos obras tan valiosas y prácticas, sobre todo a cuantos se dedican a la tarea de educar a la juventud; y expresemos nuestra felicitación al traductor por su correcta versión, matizada de cierto colorido español con la adición de algunos pasajes de nuestros clásicos que sin duda no se hallarían en el original.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

OTTAVIANO, CARMELO, *Critica dell'Idealismo*. Seconda Edizione riveduta.—CEDAM (Padua, 1948) VIII + 211, 25 × 18 cm.

Ni el profesor Carmelo Ottaviano, ni su obra *Critica dell'Idealismo* son hoy desconocidos a cuantos se interesan por los actuales estudios de Filosofía. Campeón infatigable en la lucha contra el idealismo, publicó la primera edición de esta obra en 1936, y en ella veía el ilustre Monseñor Olgiatti, por encima de otras buenas cualidades, la noble y valiente actitud de una juvenil y justa rebelión contra la filosofía idealística entonces de moda.

No ha cejado en sus batallas el activo director de "Sophia", y en esta segunda edición nos presenta la misma doctrina de la primera, aunque con notables mejoras en cuanto a la redacción, orden y presentación de los argumentos.

Siendo su fin principal la refutación del principio de inmanencia, base común de todo idealismo moderno, ha retirado lo que representaba en esta obra la parte constructiva, que ha presentado ya en otra titulada *Metafisica dell'essere parziale*, con lo que han desaparecido casi del todo algunas aristas más expuestas al choque de la crítica.

La suya contra el idealismo y su fundamento diríamos que es implacable y llena de pasión, pero de la pasión fría y calculada de una lógica que desconoce orillas y compromisos, y no para hasta hacer desembocar al idealismo en la contradicción o el escepticismo. Nada escapa al examen del sutil contradictor. Presenta ante todo la imposibilidad de

la inmanencia, ya que su principio fundamental no puede demostrarse y lleva necesariamente a consecuencias del todo absurdas. Pasa revista en seguida a cada uno de los elementos fundamentales del mundo de la inmanencia: Sujeto, objeto, acto del pensamiento, el Yo trascendental, y descubre que estas nociones tan sólo tienen significado en la filosofía realística, siendo en la idealística nombres vacíos e incomprensibles. Como caracteres peculiares del mundo de lo inmanente señala un determinismo intrínseco y una radical contingencia, que lo rebaja, tal vez con sorpresa de los incautos, al nivel del materialismo. Cierra finalmente su estudio con la rápida exposición y refutación de las tesis idealistas, que enuncian tres propiedades fundamentales del mundo inmanentístico: la precedencia con respecto al objeto del sujeto, del propio Yo, o del "cogito".

Con est s once argumentos hace la refutación general del idealismo, aunque a veces fija su atención en algunos de sus más destacados representantes en la filosofía moderna y recentísima, y aduce numerosas citas de los mismos.

Las páginas del profesor Ottaviano podrán o no convencer al obstinado adversario, pero al menos servirán—como lo desea su autor—para que "cuantos idealistas están ya persuadidos de la gravedad de los problemas y de los intereses puestos en juego en las especulaciones filosóficas se sitúen en el estado de duda sincera y desapasionada investigación, indispensables a quien pretende alcanzar la verdad".

A. Fabrat, S. I.

Ignacio de Loyola, San, *Obras completas*, I, *Autobiografía. Diario espiritual*. Introduc. y comentar. de Victoriano Larrañaga, S. I.—B. A. C. (Madrid, 1947), XI + 881, ptas. 35.

Es esta la primera vez que se presentan al público estas obras de San Ignacio, según el texto dado recientemente por MHSI. Y no sigue siempre esta edición romana, sino que en ciertos puntos de la Autobiografía en que la lección fué muy discutida por la crítica, escoge la más aceptable. Pero aun más que en la reconstrucción crítica del texto ha puesto empeño el P. Larrañaga en la descripción histórica del fondo cultural-religioso en que se mueve la figura del paladín de la Reforma. Para ello ha echado mano de todos los estudios publicados sobre San Ignacio, no olvidando el cúmulo de datos que se infieren de los muchos volúmenes ya publicados de MHSI. Es sin duda la aportación más personal ese comentario en forma de notas, a veces monográficas, que se extienden en páginas enteras hasta ocupar mucho más espacio que la misma Autobiografía. Puede ser que tanto cúmulo de notas haya desagradado al público en general, que no suele apetecer tanta erudición, en verdad pasmosa, sino que más bien desea cierta parsimonia en la multiplicidad y desarrollo de las notas. Pero cierto que el futuro historiador de la vida de San Ignacio, según las últimas investigaciones, la cual está todavía por hacer, le agradecerá el tener reunidos en un mismo libro tanto acervo de datos, pasados por el tamiz de la más afinada crítica. Muy bien razonada nos parece la solución dada a la lectura "li preti", en lugar de "li predetti" (p. 394, nota 4), defendida por los editores de MHSI; como también nos parece acertada la división del párrafo que comienza "y a la tarde..." (p. 417). Interesante la noticia de la reciente restauración en 1945 de la famosa capilla de La Storta, de

tan gratos recuerdos para la Compañía. Nos place que, siguiendo las últimas investigaciones sostenga, contra lo defendido por el P. Dudon, que la madre de San Ignacio tenía también el apellido *Balda* (p. 123).

Lástima que, quizá por la precipitación en la impresión, se hayan escapado tantas erratas, como se advierten al final. Y aun creemos se podían haber añadido en la fe de erratas algunas más no anotadas: "naber" por "haber" (p. 164), "grendes" por "grandes", que está en la p. 166 y no en la p. 164 como allí se dice; "julio" por "agosto" (p. 217). En la p. 620 se ha saltado el nombre de Francisco Javier en el tercer párrafo de la nota, que tal como está no tiene sentido; y el P. Sotwelli (p. 629), ¿no deberá escribirse Southwell? Habla L. en la p. 196 de un relato del P. Castells conservado en el archivo particular del Marqués de Palmarola, y en p. 202-203, de los Procesos de Canonización del Archivo de la Provincia de Aragón. Después de los destrozos de archivos causados por los rojos, no creemos que se conserve nada de esto.

Respecto de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, no nos place la lección escogida: "ánima devota *abrazándola en su amor...*" (p. 659), dando por cierta la lección "*abrazándola*". En las ediciones vulgares españolas se lee: *abrasándola*. Cf. JUAN ROOTHAAN, S. I., Los *Ejercicios espirituales*. Introd. y trad. de las notas por el P. T. TONI, S. I., p. 74-75.

Finalmente, dos pequeñas inexactitudes advertiremos, nada de extrañar entre tantas citas. Dice L. en la p. 157, apoyándose en el P. Creixell, que en las ilustraciones de Manresa San Ignacio concibió la fundación de la Compañía de Jesús, según frase del P. Nadal: "como en cierto espíritu de sabiduría arquitectónico", y aduce una cita que creemos equivocada, pues parece ha de decir: *Scholia in Constitutiones et declarationes*, p. 135. Asimismo, en la p. 126, fundándose en el P. Leturia, afirma que San Ignacio debió leer en Loyola la *Vida de los Santos*, según la versión de fray Gauberto María de Vagad. Mas parece que posteriormente demostró el P. Calveras que no pudo ser esta la versión o arreglo que leyó el santo. Cf. "Analecta Sacra Tarraconensia" 17 (1944), fasc. 1.º, p. 199, n. 4. Terminemos felicitando al autor por la publicación de este tomo, que supone tanta erudición, y contribuirá sin duda a que el público erudito conozca mejor la vida y santidad de San Ignacio de Loyola.

MANUEL QUERA, S. I.

BEDOYERE, M. DE LA, *Catherine Saint of Siena*.—Hollis and Carter (London, 1947) 244.

Catalina Benincasa, o sea Santa Catalina de Sena, que para Ludovico Pastor es "una de las más maravillosas figuras de la historia del mundo", y para el autor de este libro, "una de las mujeres más grandes de la historia de Europa", ha tentado la pluma de muchos historiadores y literatos modernos.

El conocido escritor católico inglés Miguel de la Bedoyere, director del semanario "Catholic Herald", ha sentido también la fascinación y el encanto de esa figura femenina y fuerte, que amonestó a los Papas aviñoneses en nombre de Dios, y después de recibir en su cuerpo virginal los estigmas de Cristo crucificado, murió gritando "Sangue, sangue, sangue", cuando el cuerpo místico de Cristo se desgarraba con el gran cisma de Occidente.

M. de la Bedoyere escribe su libro para el Centenario del nacimiento de Catalina, pero tiene otros motivos personales que le determinaron

a emprender esta obra. Su mujer, Catalina, es hija de Algar Thorold, el traductor del *Diálogo* de la santa sienesa. Más aún. Posee el autor un busto en yeso de la Santa, sacado del original que se conserva en Siena; ahora bien, ese busto dice que se asemeja mucho en sus rasgos físicos a la otra Catalina, que es precisamente su esposa. Y como los rasgos físicos son indicio del carácter de una persona, supone que entre los caracteres de su mujer y de la Santa debe existir no poca semejanza. Siendo esto así, él, que conoce perfectamente a su mujer, podrá decirnos cómo era Santa Catalina.

Conoce lo principal que se ha escrito sobre la Santa y su época, aunque no pretende hacer obra erudita, sino objetiva y viviente, dándonos una visión directa, moderna, sencilla, de su heroína, en lo físico y en lo moral, en su modo de pensar y de actuar. No procede el autor como hagiógrafo, y por eso saldrá defraudado quien espere hallar noticias y consideraciones sobre las virtudes, milagros y dones místicos de la Santa. El lector se beberá estas 244 tersas páginas como un vaso de agua fresca en un día de verano.

Adornan el libro nueve preciosas ilustraciones.

R. G.-V.

GEMA GALGANI, SANTA, *Autobiografía, diario, escritos varios, libro de los éxtasis*, publicado por la postulación de los Padres Pasionistas. Prefacio del Card. Pellegrinetti. Trad. del italiano por el P. Bernardo de María V. (Monsegú) C. P.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1947) XXX + 316.

QUINTERO, M.ª BERTA, *Vida popular de Santa Gema Galgani, la gran Santa del siglo XX*.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1947) 128.

Todo es extraordinario y sorprendente en la vida de Santa Gema Galgani, la gran santa del siglo XX, aunque su vida casi toda transcurre en el siglo pasado. Parece como si en los tiempos modernos de racionalismo, naturalismo e incredulidad, Dios haya querido presentar de relieve una vida sobrenatural, que encierra en todo una virtud maciza, sin que el diablo, a pesar de haberlo intentado, pudiera nada con ella. Pero no hay que imaginar que en la vida de esta santa todo eran regalos del cielo: "si pienso, dice ella, en lo que he pasado de niña y de grande, no veo más que cruces"; y añadía luego: "pero ¡cuánto se equivocan los que dicen que el padecer es una desgracia!" (*Libro de los éxtasis*, p. 227).

Tanto la *autobiografía* como el *diario* los escribió por mandato superior. El demonio sustrajo la primera del lugar donde estaba guardada, y sólo con los exorcismos del P. Germán fué rescatada, aunque chamuscada, como dejando la huella del ladrón. No fueron escritos ambos para ser dados a la publicidad, antes bien repetidas veces insistía Santa Gema en que fuesen quemados. No menos interesantes son los otros escritos, entre ellos varias poesías de la santa y el libro de los éxtasis.

La vida popular de Berta Quintero está trazada con amor e interés, y se lee de un tirón. La gente enfrascada en el mundo entenderá más esta vida que los escritos de la santa, que llegó a un trato tan continuo con las Personas celestiales y trabó con ellas tanta familiaridad que su lenguaje resulta inexplicable para los que no han entrado por el camino de la vida espiritual. Mil plácemes merece la Editorial Litúrgica por la publicación española de estos dos libros.

M. Q.

GÓMEZ CANEDO, LINO, O. F. M., *Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Sta. Sede.* Premio Menéndez y Pelayo 1945.—C. S. de I. C. Inst. "Jerónimo Zurita" (Madrid 1947), en 8.º mayor, 372.

Este gran purpurado español, nacido hacia 1399 y muerto en 1469, Obispo de Coria y de Plasencia, Cardenal de Sant'Angelo y Obispo de Porto, y una de las glorias más puras de la Iglesia española, carecía hasta el presente de una biografía que respondiera de algún modo a su egregia figura y al estado actual de la investigación científica. Con el trabajo del benemérito e incansable investigador P. Gómez Canedo, O. F. M., se ha cubierto esta laguna en lo que puede realizarse, dada la escasez de materiales en lo referente a algunos aspectos de su vida. Por ello le damos cordialmente la enhorabuena, y con él al benemérito Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que con tanta generosidad y entusiasmo patriótico alienta y facilita este tipo de trabajos.

Teniendo el autor presentes multitud de obras de documentación ya publicadas, tales como: *Voigt* en su Enea Silvio Piccolomini, y *Pastor* en su Historia de los Papas, así como también las *Reichstagakten, Monumenta Hungariae Historica, Hungaria Diplomatica* y otras semejantes, el autor da un paso adelante con una profunda investigación propia, realizada en multitud de Archivos de primera categoría. El resultado es, que la figura del ilustre Cardenal español, ya muy ponderada con las síntesis de Voigt y Pastor, se agiganta de un modo extraordinario. Su prestigio resulta tanto mayor, cuanto que tuvo que manifestarse como el defensor más decidido de las prerrogativas y derechos pontificios en pleno desarrollo del Concilio de Basilea (1431-1449) y del Cisma promovido por él, frente a la arrolladora corriente de las ideas Conciliares, y en medio de las agitadas pasiones de Alemania y de Hungría, de la que fué legado providencial y enérgico patrono.

Todo esto aparece claramente, corroborado con abundancia de datos y fuentes de primera mano, a lo largo de la exposición que nos presenta el autor, de la agitada vida y complicadísima actividad del Cardenal español. En los capítulos "Contra el Cisma de Basilea", "Triunfo de Eugenio IV", "Preparando la gran Cruzada", "La gran legación de Hungría" y "Los últimos años", Juan de Carvajal aparece como el hombre de confianza de Eugenio IV (1431-1447), Nicolás V (1447-1455), Calixto III (1455-1458) y Pío II (1458-1464). En todos ellos puede apreciarse debidamente, por lo que al trabajo del investigador se refiere, la gran riqueza de datos que aporta y la seguridad de criterio que manifiesta a lo largo de la exposición.

En la "Ojeada retrospectiva", con que cierra su exposición, el autor nos da una preciosa síntesis de los diferentes puntos de vista bajo los cuales puede considerarse el Cardenal Juan de Carvajal. Ante todo, la alta estima de que gozó entre sus contemporáneos; luego, el sistema seguido en aquellas legaciones, que tan gran renombre le dieron; sus ideas político-religiosas, y de un modo particular, frente al Conciliarismo, que fué la plaga religiosa de su época. En pocas palabras se expone igualmente la significación y relaciones de Carvajal con el Humanismo del siglo XV, y se da una idea de sus escritos. Aunque no puede ser considerado como Mecenas de los Humanistas ni como escritor significado, tanto en un sentido como en otro tiene méritos relevantes.

Una serie de preciosos apéndices con interesantes documentos inédi-

tos completa esta biografía, que debe ser considerada como excelente contribución al conocimiento de la verdadera España del siglo XV.

B. Llorca, S. I.

Pastells-Mateos, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, por el R. P. Pablo Pastells, S. J. Continuación por F. Mateos, S. J., t. VII (1731-1751).—C. S. de I. C. Inst, "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1948) XL + 868 + 2 lám.

He aquí dos períodos más, el 12.° y el 13.°, de la Historia de la antigua gloriosísima Provincia paraguaya (hoy "argentina") de la Compañía de Jesús, que comprendía, y comprende, las antiguas regiones del Plata. Es un avance y prosecución, ya muy adelantada, de la ingente labor documental que de las canteras del Archivo sevillano de Indias comenzó a sacar el P. Pastells y está continuando felizmente el erudito americanista P. Mateos, S. J.

Si todos los períodos anteriores ofrecían el interés de levantar y exhibir los sillares documentales que fué labrando España en sus Indias a lo largo de su áurea Historia, estos dos períodos, que pertenecen a tiempos más declinantes, revelan una zona de la historia colonial en las regiones del Plata (1731-1751), interesantísima por lo debatida, y más en lo que atañe a la Compañía de Jesús, objeto principal de estos libros.

¡Con qué interés y consiguiente placer se recorren los setecientos documentos, generalmente extractados, que componen este volumen, y cómo uno se va haciendo partícipe de las gloriosas andanzas y de los vaivenes que conmovieron a la Compañía, y a España con ella, en tiempo de los dos primeros monarcas borbónicos!.. Porque es así, que la historia jesuítica, siempre enraizada desde un principio con los anales hispánicos, se conexiona mucho más profundamente con ellos en la fase colonial. Y la historia colonial española difícilmente ha conocido gobernaciones tan traídas y llevadas en lo civil y eclesiástico, y diríamos que en lo religioso y jesuítico, como estas de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay; particularmente en aquellos últimos años del reinado de Felipe V y primeros de Fernando VI, "años (como dice bien el P. Mateos) de importancia grande en la gestación de las ideas disolventes que con la dinastía borbónica penetraron en la España católica y tradicional, desde la Europa protestandizada y librepensadora, y especialmente de la Francia impía de la Enciclopedia y el Jansenismo, y que comenzaron a dar sus frutos pocos años más adelante, en el reinado de Carlos III".

Con esto se manifiesta suficientemente el gran interés histórico, ante todo hispanocolonial, que contiene este nuevo volumen de la obra gloriosamente comenzada por el P. Pastells y felizmente continuada por el P. Mateos. Y en cuanto al interés e importancia que reviste para mantener y acrecentar en América el nuevo espíritu investigador que ha nacido al calor de publicaciones semejantes, y ha cambiado totalmente el concepto de la Historia colonial y del afecto hacia la metrópoli, no podemos menos de felicitarnos como españoles, y de felicitar a los hispanoamericanos por lo mucho que se amplía y engrandece con tales libros su propia personalidad y su historia.

Los hechos del período colonial son, a la vez, Historia suya e Historia de España. Entendiéndolo así, el horizonte histórico de aquellos pueblos se dilata, se aleja, y por el reconocimiento de tan noble realidad histórica de la metrópoli como colonizadora, se agranda y se ennoblece.

A esta tarea de revisión y acercamiento han contribuído como pocos el incansable P. Pastells y su continuador afortunado el P. Mateos, ambos de aquella Compañía misma que conquistó para Jesús y España tantos pueblos.

C. Eguía Ruiz, S. J.

Balmes, Jaime, Pbro., *Obras completas*. I. *Biografía y Epistolario*. II. *Filosofía Fundamental*. Ed. dirig. por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ord. y anot. por el P. Casanovas, S. J.—B. A. C. (Madrid, 1948) XLIV + 898, XXXII + 824.

La Biblioteca de Autores Cristianos honra a Balmes, en el centenario de su muerte, con una nueva edición de sus obras.

Estos dos primeros tomos nos presentan, además de una muy amplia biografía, su Epistolario y una de sus grandes obras, la Filosofía Fundamental.

Prescindiendo de superlativos exclusivistas, difíciles de justificar, es lo cierto que Balmes fué de los que alcanzaron las cumbres, demasiado desiertas durante la pasada centuria, de nuestro pensamiento filosófico. Y ello con una naturalidad, con un sentido de la realidad objetiva y diáfana, opuesto tanto al pueril jugueteo formalístico como, mucho más, a todo nebuloso y arbitrario subjetivismo, con una sorprendente penetración empírica y metafísica para pasar del dato concreto perfectamente observado a sus principios más abstractos; en fin, con un deseo tal de conocer y defender la verdad, que hacen de sus obras de pensador un tesoro en que los mismos profesionales del pensamiento hallarán siempre piedras preciosas con que enriquecerse, y toda inteligencia culta, pábulo sustanciosísimo de meditación para su progresivo perfeccionamiento intelectual y humano durante todo el decurso de la vida.

Hay en Filosofía, como es notorio, importantes problemas que la obra de Balmes toca sólo de paso o sin la suficiente detención, con las consiguientes deficiencias anejas a ello, tanto desde el punto de vista informativo respecto a la historia del problema, como desde el filosófico de su solución; pero los problemas "fundamentales", y singularmente los directa e inmediatamente relacionados con las verdades trascendentales para el hombre, los discute y soluciona Balmes con perfección grande. En su debate con los errores sensistas y kantianos y sus derivados, se revela su genio de filósofo.

La presente edición está preparada por los miembros de la Institución "Balmesiana" con un interés y entusiasmo por Balmes dignos de los méritos de éste. La amplia biografía, que ocupa la mayor parte del tomo 1.º, es en parte traducción (que desearíamos más castellana) y en parte resumen por el R. P. M. Florí, S. J., de la obra exhaustiva *Balmes* del R. P. Casanovas, S. J. De la perfección crítica de la obra baste decir que a la facilidad que para esto ofrece el tratarse de un autor relativamente reciente, se añade el que esta edición tiene como base la hecha con toda perfección, hace no muchos años, por el R. P. Casanovas, fundador de la Institución "Balmesiana".

Una pregunta, sin embargo, se nos ofrece, al ver la extensión extraordinaria de la biografía del tomo 1.º y el que la edición haya de abarcar, en sus seis volúmenes, todas las obras de Balmes.

Si para prologar la obra de Balmes en esta Biblioteca de AA. Cristianos ofrecida al público en general, se juzga conveniente presentar una biografía tan extensa y, por consiguiente, tan detallada del autor, ¿qué

biografía hubiera debido preceder, para guardar la debida proporción, a las obras de autores de tan inmenso influjo en la cultura cristiana como San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez? Cuyas vidas, por lo demás, no son mejor conocidas por el público, que la de Balmes. Existiendo, igualmente, una edición reciente y tan perfecta de las obras completas de Balmes, podría también preguntarse por qué se han de editar todas de nuevo. Es sabido que en las obras completas del hombre más eminente hay partes buenas sí para conservarse en una edición que puedan consultar los eruditos y especialistas en sus respectivos temas, pero completamente superfluas para el público, aun el culto en general. ¿No sería más conforme con la índole de esta Biblioteca limitarse a las obras maestras de Balmes como filósofo, apologista, sociólogo, político? Esa solicitud por detallar y presentar hasta lo más menudo, tanto de la vida como de los escritos, ¿no hace pensar, respecto a los encargados de preparar la edición, que la predilección y estima por el autor propio les ha hecho olvidar un poco el sentido de la proporción y relieve debido al conjunto?

De hecho vemos que el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Vich, en el acertado prólogo con que honra y avalora esta edición, se limita a presentar las características de solas las obras maestras de Balmes.

Hemos de responder, sin embargo, lealmente a nuestra pregunta que, sin quitar a las razones expuestas su valor, hoy, en medio del desmedido prurito y afán de editar biografías y obras completas, que a veces ni parcialmente debieran ver la luz, resulta un verdadero acierto abrumar al público con amplias biografías y obras completas de hombres egregios, como Balmes, a ver si de este modo la frivolidad de ciertos lectores se detiene a examinar y considerar siquiera algunos de estos magistrales fragmentos.

Nuestra felicitación a la BAC y a la Institución Balmesiana, y ojalá que, como fruto de sus esfuerzos, el renovado manejo de las obras del filósofo vicense, "luminar insigne de la apologética cristiana en nuestros tiempos", en frase del Cardenal Gasparri, haga resplandecer cada día con mayor viveza la luz de la verdad filosófica en las mentes de nuestros intelectuales, profesionales de todas las carreras, y ante ella se disipen ciertos espejismos preciosistas orteguianos y fantasmas unamunianos de pesadilla, que tienen aún cautivadas algunas mentes.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

CIRARDA Y LACHIONDO, JOSÉ MARÍA, PBRO., *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*.—Editorial del Seminario (Vitoria, 1948) 42.

En la obra del P. Quintín Pérez: *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia* hay material abundante para muchos estudios sobre el pensador vasco. El Lic. José María Cirarda, profesor del Seminario de Vitoria, ha utilizado ya ese rico arsenal, y en la solemne apertura del curso académico de 1947-1948 pronunció un discurso, que después ha visto la luz pública, sobre *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*.

Con abundante documentación y gran sentido dogmático recorre el Lic. Cirarda las notas características de modernismo que se encuentran en los escritos de Unamuno, cuales son agnosticismo filosófico-religioso, inmanentismo vital en las cuestiones de Dios y de la inmor-

talidad del alma, evolucionismo dogmático y relativismo pragmatista en lo que se refiere a la fe y a la moral.

En pocas páginas se arregla el ilustre profesor del Seminario de Vitoria para dar una orientación segura sobre Unamuno en los puntos más fundamentales de la doctrina católica. Es también interesante su conferencia como prueba de que también en España penetró de alguna manera el pensamiento modernista, aunque los únicos influenciados fueron Unamuno y el mallorquín Gabriel Alomar.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. J.

SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. J., *Suárez y las Ediciones de sus Obras. Monografía bibliográfica. Con ocasión del IV Centenario de su Nacimiento.* 1548-1948. Col. Filos. LUX, sección IV, núm. 2.—Editorial Atlántida (Barcelona, 1948) 103.

Entre las diversas monografías que se han presentado al público con el fin de celebrar la ilustre figura del Doctor Eximio, ha de colocarse la reseña completa de las ediciones que obtuvieron las obras del por tantos títulos benemérito P. Francisco Suárez. El P. Francisco de P. Solá se ha propuesto completar—por lo que se refiere a la recensión de las obras impresas de Suárez—la reseña que con ocasión del III Centenario de la muerte del mismo Doctor Eximio había adelantado el P. Rivière, S. J., prometiendo para más adelante una reseña definitiva. Siempre resulta interesante conocer las diversas ediciones de las obras clásicas, y Suárez es clásico en todas las ciencias eclesiásticas.

En este libro nos presenta el P. Solá la lista de las diversas ediciones dispuesta en tres formas distintas, de suerte que resulta muy fácil poder identificar o clasificar cualquiera edición que se encuentre en las bibliotecas. La primera lista abarca todas las ediciones por orden de materias. En ella se hace la descripción completa de la primera edición y se van añadiendo las ediciones sucesivas, anotando todos aquellos datos que las diferencian de las anteriores. Una segunda lista comprende las primeras ediciones de las obras de Suárez por el orden en que fueron apareciendo, y abarca desde el tratado de Verbo Incarnato (1590) hasta los últimos "inéditos" publicados durante el año 1948. La tercera lista es esquemática, y siguiendo el orden cronológico, recorre todas las ediciones aparecidas y encontradas, señalando el título abreviado, el lugar y fecha de la impresión, y el nombre del editor.

Obra de paciencia y meticulosidad, puede contribuir a satisfacer la afición bibliográfica de nuestros días. No debería faltar en ninguna biblioteca de cierta importancia.

A. ROLDÁN, S. J.

STRECKER, KARL, *Introduction à l'étude du Latin médiéval.* Traduite de l'allemand par P. Van de Woestijne, Prof. à l'Université de Gand.—Librairie E. Droz, 14 rue Verdaine (Genève, 1948) 76.

Le preciosa introducción al latín medieval, *Einführung in das Mittellatein*, de Carlos Strecker, se ofrece a los investigadores medievalistas como una iniciación indispensable ante los mil variados problemas que surgen en el estudio de la literatura de la Edad Media. Particularidades de lengua y estilo, características gramaticales de prosodia y acentua-

ción, observaciones morfológicas y de sintaxis, formas literarias, etc. A todo precede un fundamental estudio de lo que es el latín medieval; siguen apartados orientadores, con abundante y selecta bibliografía, acerca de Diccionarios, Historia de la Literatura, Textos, Bibliotecas, Transmisión de la literatura latina clásica, Paleografía. El riquísimo repertorio bibliográfico está animado por las atinadas advertencias del gran filólogo medievalista, que aquí sintetiza sus vastos conocimientos. Pablo van de Woestijne, Profesor en la Universidad de Gante, ha prestado grandes servicios a los lectores latinos al presentar esta traducción francesa de la tercera edición alemana, completándola con oportunas adiciones.

J. Madoz, S. I.

Arellano, T., S. I., *Invitación al silencio.*—Editorial "El Mensajero del Corazón de Jesús" (Bilbao, 1947) 222, 18 × 12 cms.

Una vez más el autor de "El alegre vivir" lanza un libro interesante por su fondo y por su forma. Después de un penetrante estudio sobre el valor del silencio, del pensar a solas y con valentía en los problemas que más nos afectan como hombres y como cristianos, concentra A. su atención en las características de ese gran silencio que son los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, y con testimonios tomados de las más autorizadas fuentes Papas, Obispos, grandes pensadores y otras personas de autoridad—prueba que dichos Ejercicios, hechos en completo retiro, poseen una eficacia maravillosa para reformar a los individuos, restaurar la vida de familia, recristianizar la sociedad y asegurar la paz del mundo. Demuestra, en suma, que son eficacísimos para vencer las terribles dificultades que atormentan hoy a los individuos y colectividades. El autor, especialista en Ejercicios, recorre en estas páginas el triste panorama creado por esos obstáculos y desentraña paso a paso la actualísima verdad de aquellos testimonios con profundos conceptos, sacados de su estudio y experiencia. Y todo ello en estilo movido y atrayente, entreverando inspiradas poesías de otros autores alusivas a su tema, y dando a todo un tono de fina psicología, que hace se lea su libro con el mayor agrado. Esta obra merece ser muy recomendada a todos los que aspiran a una vida cristiana conscientemente vivida.

J. Olazarán, S. I.

Ayala, A., S. I., *Arte de gobernar.*—Ediciones "Stvdivm de Cultura" (Madrid, 1948) 190, 14,5 × 20,5 cms.

"Un arte de gobernar que se limitase a las normas esenciales de gobierno, basadas en la naturaleza humana, podría ser útil al Capitán de soldados y al Superior de un convento, al Maestro de una escuela y al Rector de una Universidad, al Alcalde de una aldea y al Jefe del Estado" (p. 5). Pues eso pretende ser este excelente libro, sin que ello obste para que en él "se hagan aplicaciones derivadas de las dotes generales de todo mando a gobiernos específicos" (p. 6). El P. Ayala, maestro experimentado en la materia y hombre de gran potencia de observación, ha trazado en esta obra un cuadro completo de ese arte dificilísimo, examinando los diversos elementos del mismo: preparación para el gobierno, el gobernante formado, sus cualidades personales, las nor-

mas del bueno y mal gobernante y las señales del bueno y mal gobierno. Mirando al contenido es patente el acierto del autor en la selección concreta de esas cualidades, normas y señales—no hay por qué enumerarlas aquí—, y en el desarrollo doctrinal de cada una de esas secciones. Realmente va al fondo en todo lo que dice, y sus observaciones—hablando en general, y contando con posibles excepciones—son de una evidencia innegable. El sentido común, tan desconocido y olvidado, ha impreso su huella en estas páginas. El estilo del autor corre en frases cortadas, llenas de viveza, y, sobre todo, pletóricas de idea. No es éste libro para leerlo de corrida. Necesita meditarse muy despacio. Ojalá lo hagan muchos, porque para muchos está escrito ya que muchos son los que en uno u otro terreno están revestidos del mando.

J. OLAZARÁN, S. I.

AYALA, A., S. I., *Ignacianas* Meditaciones según los métodos diversos de San Ignacio de Loyola, 2.ª ed.—Ediciones "Stvdivm de Cultura" (Madrid, 1948) 651, 16,5 × 11 cms.

El subtítulo de este libro señala la meta a que aspira su autor. No trata de exponer las materias de Ejercicios por su orden; ni siquiera de ofrecer un conjunto completo de meditaciones ignacianas. Su plan es enseñar a orar según los diversos métodos de S. Ignacio, dando primero algunas nociones acerca de cada manera de orar y enfilando después una serie de meditaciones con que poner en práctica el método que se desea aprender. A cada uno de los métodos dedica el P. Ayala una sección bien nutrida de meditaciones selectas, de suerte que en el conjunto entra la mayor parte de las propias de Ejercicios. De ahí la utilidad de esta obra para los que dan o hacen este retiro. Hay, además, otras muchas sobre materias variadas y prácticas; lo que da al libro cierto aire de compendio de vida espiritual. Son temas capitales: las verdades eternas, la vanidad de las cosas terrenas, la Pasión de Cristo y los beneficios y atributos divinos. Los métodos escogidos son el de tres potencias, la aplicación de sentidos, la contemplación y los tres modos de orar. A lo que se agregan buenos exámenes prácticos. Las meditaciones son de puntos breves, pero muy densos de ideas, que se redactan en frases cortas. De donde brota la dificultad de retener de memoria tantos pensamientos. Por esto cree el autor que es conveniente hacer la meditación con el libro abierto, sin que ello equivalga a decir que se trata de lecturas meditadas. Esta segunda edición sale muy mejorada en su impresión. Asimismo va acrecentada con nuevas meditaciones. El autor la ofrece a toda clase de personas, seglares y religiosas, y particularmente a la juventud que sienta en estos tiempos el deseo de aspirar a lo alto. La obra del P. Ayala es digna de toda recomendación.

J. OLAZARÁN, S. I.

PETAZZI, J. M.ª, S. I., *La Hora Santa*. Meditaciones para la tarde de todos los jueves del año. Trad. del italiano e Introducción por el P. Jaime Pons, S. I., 2.ª ed.—Luis Gili, Editor (Barcelona 1947) 342, 11 × 16,5 centímetros.

Fin de la Hora Santa—dice bien Petazzi—es unirse a Jesucristo Reparador para aplacar la justicia divina y consolarle en la agonía de

Getsemaní. Eso se deduce del deseo expresamente manifestado por Jesucristo a Santa Margarita María de Alacoque. Por lo tanto, cree que la práctica más importante de ese ejercicio es la meditación de los misterios del Huerto, uniéndose a Jesús agonizante. Si hubiese de hacerse esto una vez al año o al mes, no ofrecería la cosa dificultades considerables. Pero siendo recomendable a las almas seriamente amantes del Sagrado Corazón de Jesús que se tenga esa Hora cuantos jueves se pueda, la simplicidad del tema podría presentar obstáculos no pequeños. Esto supuesto, el gran mérito del autor consiste en haber elaborado sobre Getsemaní tantas meditaciones como jueves tiene el año, evitando cuidadosamente excesivas repeticiones y dividiendo convenientemente el tema hasta sus últimos elementos. Y ello sin aparecer minimista y exagerado. Por añadidura, el libro está escrito con verdadero espíritu. La traducción es flúida y termina con el Ejercicio de la Hora Santa tal cual lo practicó Santa Gema Galgani.

J. Olazarán, S. I.

Mártil, Germán, Pbro, *Hablando con el Maestro. Meditaciones para Seminaristas.*—Ediciones "Sígueme" Aspirantado Maestro Avila. Fonseca, 1 (Salamanca, 1947) 438.

Con frecuencia los Seminaristas desean libros de meditaciones espirituales adaptadas a su estado, y no es fácil satisfacerlos. Esto ha procurado hacer el A. con este libro que intitula *Hablando con el Maestro*, porque en él verá el Seminarista, a través de 108 breves meditaciones, expuestos sus afectos y sentimientos espirituales.

Como se recomienda a los Seminaristas el ejercicio de la oración mental, que después deberían ejercitar todos los días para conservar la unión estrecha con Dios, sin la cual no podrán ser fructuosos sus ministerios Sacerdotales, así les será provechosísimo el libro del Sacerdote Operario Germán Mártil para irse introduciendo en la práctica de esta oración mental.

Francisco de P. Solá, S J.

Eymard, B. Julián, *Obras Eucarísticas o La Sagrada Eucaristía del Beato Pedro Julián Eymard, Fundador de los Religiosos y de las Siervas del Santísimo Sacramento.* Tercera edición, mejorada y ampliada por la Curia V. Provincial de los Sacramentinos.—Ediciones "Eucaristía". Padres Sacramentinos (Madrid, 1948) LXII + 1.440.

En un bellísimo tomo de 1.439 páginas nos ofrecen los PP. Sacramentinos las obras Eucarísticas de su Beato Fundador. Dividen el tomo en cinco partes: La Presencia real; La Comunión; La Eucaristía y la vida Cristiana; Ejercicios ante Jesús Sacramentado; La Eucaristía y la Perfección religiosa.

Todos los escritos contenidos en esta obra se refieren a la Eucaristía y ofrecen materia abundante para meditaciones, prácticas de adoración al Santísimo, visitas, etc. En una palabra, todo cuanto se refiere al culto interno y externo del Santísimo Sacramento. Hay también varias tandas de Ejercicios Espirituales que el Beato daba a sus Religiosos y Religiosas, que no deben confundirse con los Ejercicios Espirituales según el método de San Ignacio de Loyola, aunque pueden ser muy pro-

vechosos también para el alma que más y más desea unirse con Jesús Sacramentado.

Las almas amantes de la Eucaristía encontrarán en este libro un arsenal inmenso para sus prácticas eucarísticas y para meditaciones sobre el Santísimo Sacramento del Amor.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ZOLLI, EUGENIO, *Mi encuentro con Cristo.*—Patmos. Libros de Espiritualidad (Madrid, 1948) XXXII + 230.

¿Quién no ha oído hablar del afamado Rabino Israel Zolli, que al convertirse al Catolicismo quiso recibir el nombre del actual Vicario de Cristo en la Tierra, Eugenio? Después de una brillantísima carrera, que bien podría denominarse herencia de familia, como quiera que es descendiente de Rabinos, Israel Zolli cedía a los impulsos de la gracia, que poco a poco había trocado su alma al mismo tiempo que había dibujado en su entendimiento la imagen avasalladora del gran Cristo.

La traducción española ha preferido dar al libro de Zolli el título de *Mi encuentro con Cristo,* en lugar del más breve que el autor le impuso, de *Cristo.* También se ha invertido el orden de las partes: la última ocupa el primer lugar. De esta manera este libro parece como un diario de la trayectoria seguida por Zolli en su conversión hacia Cristo.

Muy difícil es resumir en breve síntesis el contenido de estas páginas, escritas, algunas de ellas por lo menos, "*adoperando talvolta piu lacrime che inchiostro*", más con lágrimas que con tinta. Sin embargo, hay que notar que la mente e intención de Zolli no fué precisamente describirnos los pasos interiores de su conversión al Catolicismo, sino más bien dibujarnos la figura esplendorosa de Cristo tal cual la fué él perfilando a medida que leía las Sagradas Escrituras y escuchaba sumiso la voz de Dios que hablaba en su alma.

Las páginas del Gran Rabino de Roma son en gran manera aleccionadoras. Ellas demuestran una vez más en la práctica cómo todo aquel que obra rectamente y estudia con rectitud de corazón los Libros Inspirados, con aquel respeto que la palabra de Dios se merece, está cerca del Reino de Dios que busca, y la gracia divina no abandona a semejante alma.

Por lo que se refiere a la traducción castellana, es ésta correcta y elegante. El célebre catedrático de lengua hebrea en la Universidad de Madrid, Dr. Francisco Cantera, hace una presentación magistral del libro y de su autor. Solamente es de lamentar que se hayan deslizado tantas erratas de imprenta en las citas de palabras extranjeras, hasta el punto de resultar a las veces incomprensible el sentido de algunas de ellas (principalmente las griegas y alemanas), y el poco esmero en la alineación de las palabras, defectos éstos y algunos otros que, si bien no quitan su valor intrínseco a la obra, se habrían debido evitar, sobre todo si se tiene en cuenta el precio del librito.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GUARDINI, ROMANO, *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política.* Con un prólogo de Alvaro d'Ors.—Ediciones Rialp (Madrid, 1948) 162.

Es este el primer volumen de la *Biblioteca del Pensamiento Actual,* dirigida por Rafael Calvo Serer. Esta *Biblioteca* "aspira a difundir entre

los lectores de todos los países de lengua española los libros más importantes del nuevo movimiento cultural, cuyas ideas fundamentales se abren paso reciamente a través del caos ideológico de Europa y del mundo"; así lo leemos en una como advertencia preliminar.

El sujeto escogido para encabezar esta *Biblioteca* y llenar sus aspiraciones es el sacerdote alemán Romano Guardini. No hay que decir que la elección ha sido acertada. Guardini es conocido de los lectores españoles por varias de sus obras que han sido traducidas al castellano y han obtenido gran difusión. Además su nombre se identifica con el movimiento litúrgico *equilibrado* en Alemania. Hemos subrayado la palabra *equilibrado* porque en la Alemania de la postguerra del 18 el movimiento litúrgico adquirió unas proporciones y cauces alarmantes, que motivaron no pocas defecciones del campo católico y ocasionaron las más severas reprensiones del Episcopado alemán. Guardini, en cambio, teólogo, filósofo, poeta, literato, supo mantenerse en equilibrio al paso que conducía las juventudes alemanas por las vías de la "comunidad" religiosa, que tanto llenaban el espíritu colectivo de aquel pueblo, actualmente desgraciado.

Guardini en esta obra compara el Mito alemán con la fe en Jesucristo. Su estudio es profundo a pesar de su brevedad. Podría sintetizarse en dos palabras: no hay más Mesianismo que el de Cristo: si Europa es Europa se lo debe a Cristo, y si Europa destrozada quiere recuperarse a sí misma, ha de recuperar a Cristo.

Libro magnífico y aleccionador. Sus páginas están llenas de profundos pensamientos, orientadores en medio de este caos de la ideología perturbada de la postguerra. A los méritos del libro hay que juntar los del prólogo. Porque si ha sido un acierto de la *Biblioteca del Pensamiento Actual* reunir las obras de los mejores pensadores, ha subido de punto su valor al proponerse no publicar ninguna obra de pensadores extranjeros que no vaya presentada por un pensador español que la avalore y aun ajuste al público hispano.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CODINACH, CARMELO, O. C., *Obras religioso-musicales*.—Luis Gili, librero-editor (Barcelona, 1948) VII + 415.

El anciano P. Codinach—cuenta ya más de setenta y siete años, como él mismo hace notar en su prólogo—acaba de presentar al público religioso-musical un considerable y útil compendio de sus obras, dedicándolo especialmente a parroquias y conventos. Es un tomo de más de 400 páginas de música religiosa vocal, con acompañamiento, conteniendo más de 130 composiciones a coro, dos, tres y cuatro voces, reducidas todas a dos, para que puedan interpretarse más fácilmente por coros pequeños.

El repertorio de la obra está dividido en las nueve secciones siguientes: Misas, *Tantum ergo* y Motetes, Ciclo de Adviento y Navidad, Ciclo del Misterio de la Redención, Santísima Virgen, Santo Rosario, canciones a varios Santos, y por último, una sección de ocho composiciones sobre los difuntos.

En toda su obra ha tenido el autor la intención explícita de acomodarse a las normas del *Motu proprio* de Pío X sobre música sagrada, y al mismo tiempo ha tenido en cuenta la necesaria acomodación a los recursos musicales de parroquias y conventos pobres. El acompañamiento es sobrio y casi únicamente para ayudar a las voces. Creemos, pues,

que hará un buen servicio, especialmente a aquellos centros a que principalmente la dirige su autor.

M. R.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *María Goretti, virgen y mártir de once años.*— Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1948) 298.

No tiene este libro la traza de una mera biografía, pues la narración fluye en forma de charlas amenas, al estilo del P. Sarabia, tan sugestivo para retener la atención de los niños, a quienes se dirige principalmente, pues entremezcla el hilo de la charla con un sinfín de historietas, con que mantiene al lector en expectación creciente de lo que va a venir. Precisamente estas digresiones son las que hacen deliciosa la lectura al mundo infantil. Pero cuando llega el P. Sarabia a los primeros pasos del drama de pureza y heroísmo de la virgen y mártir de casi once años, y describe el ajetreo de aquel julio bochornoso en la alquería de la Ferrière y las maquinaciones del brutal asesino, reviste el libro el interés de una novela apasionante.

El autor no se mantiene en el mero terreno descriptivo, sino que saca siempre en todo su moraleja práctica, con su peculiar estilo de decir las verdades, sin cansar ni ofender nunca. ¡Cuánto tienen que aprender las madres de hoy de aquella madre tan cristiana de la Beata María Goretti! Bien se lo compenso Dios al concederle el poder asistir en el Vaticano a las fiestas de la beatificación de su hija. Ojalá que vida tan edificante y bien escrita apareciera en todos los hogares y los colegios.

M. Q.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Florilegio Bíblico*, 13, *Los Diálogos de Jesús.*— Impr. de los PP. Franciscanos (Jerusalén, 1940) 47.

Interesantísimo es este *Florilegio Bíblico*, del cual nos ha enviado su autor este folleto núm. 13 sobre los *Diálogos de Jesús*. Estos diálogos son el sostenido por Jesús con la Samaritana de Siquén, el que trabó con sus discípulos ambiciosos de cargos en la escuela de Cristo, el que mantuvo en la fiesta de los tabernáculos con sus enemigos, que rechazaban su mesianidad, y el tierno y conmovedor con las hermanas de Lázaro antes de restituir a éste a la vida. El P. Fernández, que conoce tan bien aquellos lugares de Palestina, ilustra su exposición exegética con notas y grabados, que ayudan mucho a formarse la composición de lugar exacta de estos diálogos. La colección entera de los 12 opúsculos se vende en las Librerías de Barcelona al módico precio de 30 ptas. Lástima que no sean más conocidos del público estos folletos, de tan atractiva e ilustrada presentación, dignos de su máxima divulgación en nuestra patria. Reciba nuestra enhorabuena su autor por esta labor tan erudita, amena y llena de unción, que recrea al alma, y la llena de devición al Divino Maestro.

M. Q.

# REVISTAS

## PATRISTICA, TEOLOGIA DOGMATICA. EXEGESIS BIBLICA

CANALS, JUAN, O. S. A., *La justicia según San Agustín*: CdD 159 (1947) 485-512.

"San Agustín contempla las relaciones jurídicas con ojos de moralista. El aspecto ético de la esfera moral lo destaca con todo fulgor. No olvida que tanto el ideal como la virtud de la justicia existen para el Derecho, ya como idea inspiradora, ya como medio que facilita su cumplimiento. Se complace en escribir sobre este gran ideal, sintetizándolo en el "suum cuique tribuere". Finalmente transmite a los moralistas venideros el genuino pensar de la Iglesia latina en los siglos IV y V. Sin desmayo y vacilación, enseña que la justicia es una virtud moral, cardinal, con vistas a la sociedad y con fines terrenos sobrenaturales" (p. 512).

VEGA, A. C., O. S. A., *Aurelio Prudencio*, III: CdD 159 (1947) 421-467.

Es continuación del estudio ya iniciado en otros números anteriores de la misma revista. Aquí se considera únicamente el poema *Contra Symmaco*, del poeta calagurritano. El autor del artículo encuadra en el fondo histórico la composición poética, relatando las circunstancias de la contienda sobre el ara de la diosa Victoria. Llevado más tarde de fervoroso entusiasmo, analiza ampliamente, en cálida exposición, traduciendo o sintetizando grandes fragmentos de la obra prudenciana. No se hace mención a la dependencia de Prudencio en este poema, de la doctrina de San Ambrosio en sus Epíst. 17-18.

J. MADOZ.

BOYER, C., S. I. *Nature pure et surnaturel dans le "Surnaturel" du Père de Lubac*: Greg 28 (1947) 379-395.

Es un análisis del contenido del libro de Henri de Lubac, *Surnaturel, études historiques*, Aubier (París. 1946) 498, que niega la posibilidad de un estado de pura naturaleza, y afirma sin ambages que sólo puede haber un fin para el hombre: el fin sobrenatural. Sobre el deseo natural en el hombre de ver a Dios, hay discrepancias entre los teólogos: algunos deducen de ahí una simple no repugnancia de la visión intuitiva; otros, como el P. Garrigou-Lagrange, dicen que éste es un argumento *probable* a favor de la *posibilidad* de esta visión; el P. Guy de Broglie cree en la *certeza* de este argumento de *posibilidad*. El P. de Lubac afirma que la existencia de este deseo autoriza la *certeza del hecho* de que estamos elevados al orden sobrenatural de la visión beatífica. Se trata de ver ahora si este deseo es natural o es ya una gracia. Según De Lubac, este deseo es *natural absoluto* y con todo es sobrenatural, porque es un don gratuito de la divinidad, impotente para fundar un derecho de nuestra parte; este deseo es el llamamiento de Dios, señal de que hemos sido destinados a la visión beatífica. No quiere saber nada Lubac con la idea de la "pura naturaleza", que considera responsable del moderno laicismo, que ha conducido a negar la existencia del deseo natural de ver a Dios. Desde entonces se ha presentado el sobrenatural

como algo extrínseco, impuesto arbitrariamente, que se puede rehusar impunemente.

A continuación expone el P. Boyer las graves dificultades que suscita la teoría del P. de Lubac.

1.° Lubac ataca la "pura naturaleza" dando de ella una definición inexacta. Los teólogos entienden por tal no una naturaleza entregada del todo a sus propias fuerzas, sino una naturaleza que tiene todo lo necesario para el ejercicio de sus facultades, con los socorros divinos permanentes o transitorios que suponen un tal estado, y no aparece por qué no sea *posible* un tal estado sin la visión beatífica. Todos los teólogos actualmente ven el destino al fin sobrenatural como algo sobreañadido a la naturaleza, y consideran como una contradicción el hablar de una naturaleza que como tal y pura naturaleza sea elevada. Es falsa la afirmación de Lubac de que Cayetano haya sido el inventor de la "naturaleza histórica", asentando que el deseo natural de ver a Dios de que habla Santo Tomás es un deseo sobrenatural. Se encuentra en los Padres de la Iglesia el concepto de pura naturaleza, elevada para adquirir el ser de sobrenatural. Conciben la naturaleza humana sin la adopción, sin el fin de la visión intuitiva. Por más que lo nieguen los PP. Lubac y Bouillard, es cierto que Santo Tomás en su libro *De Malo* admite la *hipótesis* de un hombre creado para un fin distinto del de la visión beatífica, dejado "in solis naturalibus".

2.° La teoría de Lubac no es coherente. Según los documentos de la Iglesia, sobrenatural importa: "*perfectionem quae naturalem superet*". Un fin sin el cual no se puede concebir una naturaleza es *natural*, y exigido por la misma. Cuando se asigna a una naturaleza un *solo* fin posible, éste es exigido por la misma, en la hipótesis de que sea creada. Se puede admitir con algunos en toda criatura intelectual el deseo *natural* de ver a Dios; pero este deseo sólo indica la *posibilidad* de este fin superior. Blondel, el principal mantenedor del deseo natural de la visión intuitiva de Dios, admite en su libro *Action* de 1936 la posibilidad de la "pura naturaleza". La gran contradicción en que incurre Lubac es la de poner este deseo como natural y al mismo tiempo afirmar que es gratuito y que la naturaleza no lo puede tener de sí. No se puede concebir teológicamente el sobrenatural sin referirse a la naturaleza pura.

M. Quera

Da Fonseca, L. G., *L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura*: Bibl 28 (1947) 321-362.

Se investiga afanosamente por los doctos si el privilegio asuncionista está de algún modo consignado en la Escritura. Hay quienes lo ven en cada página del texto sagrado, quienes no lo ven en ninguna, quienes reconocen que no hay de él mención explícita, pero que no faltan textos cuyo sentido propio y literal e inspirado lo contiene implícitamente, bastando un análisis adecuado para ponerlo de manifiesto. Omitamos los numerosos *símbolos aplicados* por Padres, oradores, y aun por la Iglesia, a la Virgen. No consta que *los tipos* aducidos (arca de la alianza, esposa-reina Ps 44, la esposa de los Cantares) hayan sido *como tales* decretados y ordenados por Dios. Otra serie de textos aducidos miran más bien a *la conveniencia* de la Asunción que a su realidad como hecho: Ex 20,12 con Lc 1,43, Mt 5,17, Lc 2,51, Io 19,25s. Lo mismo sucede con Mt 27.51.53 en función del principio teológico mariano "to-

dos los privilegios y favores concedidos a otros santos fueron concedidos a la Virgen, a no ser que sean incompatibles con su carácter de Madre de Dios"; pues no constando que fuese definitiva la resurrección de aquellos santos, el privilegio de María queda hipotético. Ni prueba más el problemático pasaje de Apoc 12, ya que no consta si en los v.6.14-15, caso de tratarse de la Virgen, se significa la asunción en cuerpo y alma o sólo en alma.

En cambio, encontramos un sólido argumento en Gen 3,14.15 en combinación con otros textos del A. y N. Testamento. Se trata de una profecía mesiánica con eco en revelaciones posteriores y que de ellas recibe a su vez aclaración. El waw inicial del v.15 tiene fuerza intensiva de *imo, insuper. Inimicitias* significa una enemistad grande, irreconciliable, activa, que llega al extremo. *Ponam* mira al futuro. *Mulierem* puede ser anafórico o equivaler a un artículo indeterminado: *una mujer,* como en Is 7,14 y Gn 14,13 (*un fugitivo*). *Zera* dicho del hombre significa en sentido propio *la prole,* individual o colectiva; en metafórico, una clase de hombres de los mismos sentimientos, vg., *semen iustorum* Prov 11,2. *Conteret, insidiaberis* son traducciones de un mismo verbo y significan muy probablemente aplastar, machacar. Esto supuesto, el argumento puede formularse así: En Gn 3,15 se anuncian de modo absoluto las enemistades comunes e idénticas, y la común y plena victoria del Redentor divino y de la divina Madre, indisolublemente unida con El, sobre la serpiente infernal, el diablo tentador. Pero la victoria de Cristo, nos dicen revelaciones posteriores, fué triple: del pecado, de la concupiscencia y de la muerte. Luego también la victoria de su Madre Santísima, a El indisolublemente unida, fué triple en el mismo sentido. La victoria del pecado y de la concupiscencia fueron plenas. Fuerza es que también lo sea la victoria sobre la muerte, al menos con la preservación de la corrupción en el sepulcro y la consiguiente resurrección anticipada.

Las premisas de este argumento son verdades o explícitamente enunciadas en la Sagrada Escritura o de fe definida. La enemistad contra el diablo es común a la mujer con su descendencia y plena la común victoria, porque la sentencia divina contra el diablo nos pone delante dos como escuadrones: el diablo-serpiente con su progenie, la misteriosa mujer con la suya. Entre ambos, única relación es la enemistad implacable, activa, a vida o muerte, que acabará con la victoria del segundo escuadrón (mujer e hijo) y con la plena derrota del primero, aplastado en su cabeza. Ahora bien, la mujer y su descendencia es María y Cristo. Pues, en cualquier análisis del texto, es evidente por toda la revelación, que el verdadero autor de la victoria aquí anunciada es Cristo (1 Io 3,8), y que los otros hijos de Adán solamente por El y en El participan de la victora. Asimismo, la mujer es, en último análisis y eminentemente, la Virgen, pues ella sola es en sentido propio la madre de Cristo, y sólo ella va indisolublemente unida a la total enemistad y guerra, presentada en la Escritura y en toda la Tradición como causa o concausa de la salvación, mientras Eva aparece constantemente causa de la ruina. Los Padres o citan manifiestamente el versículo en cuestión, o aluden a él en la oposición Eva-María, y a ellos se añaden más tarde todas las Liturgias. Como la descendencia es en las profecías siguientes Cristo, según S. Pablo, Dios en sentido principal y pleno se refiere en Gn. 3 a aquella singularísima mujer y a su prole, en solos los cuales la profecía divina encuentra verdadera realización.

La menor del argumento es una verdad afirmada muchas veces y clarísimamente (Io 1,29, Col 2,13-15, Rom 5-8, Heb 9,28; 10,12, Rom

6-8; 7,24-25; 8, 2-4; 1 Cor 15,20-26.53-57. Heb 2,14-15, Rom 6,9). La consecuencia fluye: Si la Virgen Santísima, en absoluto contraste con los otros hijos de Adán y con los mismos protoparentes, fué indisolublemente asociada al Redentor en la enemistad irreconciliable y en la plena victoria contra el infierno, debió ser asociada en las tres fases de la misma victoria: por tanto, como triunfó plenamente del pecado por la Concepción Inmaculada, y de la concupiscencia por la total virginidad, así de la muerte, aunque a ella se sometiese, como Cristo, no para ser de ella vencida, sino para triunfar de ella, preservados ambos en el sepulcro de la corrupción y resucitados ambos, la Madre en semejante manera que el Hijo, como es singular su asociación a El en la enemistad y en la victoria, y no a los simples fieles que también resucitarán un día al fin de los tiempos. El argumento, pues, de Gn 3,15 explicado a la luz de otros textos revelados es sólido, y a la luz de la Tradicion completamente cierto.

En el N. Testamento el doble saludo, angélico e isabelino, considerados en el profundo contexto de la Encarnación, ofrecen también argumento sólido. El saludo angélico asegura una plenitud de *gracia verdadera* en María que no puede restringirse razonablemente, dado el contexto, a edad ninguna de la Virgen, sino que debió coincidir con el primer momento de su existencia, como lo entendió desde el principio toda la Tradición griega, latina y siríaca, y Pío IX lo compendió auténticamente. En la concepción inmaculada, exigida por la plenitud inicial de gracia, que nos descubre el ángel, está una razón suficiente de la no corrupción en la muerte, como también a la plenitud de gracia en la tierra corresponde la de gracia consumada en el término, y por tanto la gloria completa en cuerpo y alma.

La bendición sobre todas las mujeres que la inspirada Sta. Isabel proclamó, colocada en paralelo con la bendición absoluta e irrestringida del "bendito fruto de tu vientre", ha sido justamente interpretada por la constante tradición, aducida sintéticamente por Pío IX, como absoluta e irrestringida. La consecuencia es igualmente integridad sepulcral y resurrección anticipada.

De los cinco principios patrísticos marianos de los primeros siglos, la recapitulación está contenida en Gn 3,15 comparado con Lc 1,28s; la divina maternidad y virginidad perpetua en Lc 1,28, Mt 1,18-25; la unión inefable de María con el Verbo encarnado en esos mismos textos y Io 19,25-27; el principio del honor que tal Hijo debía y quería dar a su Madre, implícitamente en Mt 5,17 y explícitamente en Lc 2,51, Io. 19,26s. Son precisamente los pasajes escriturísticos donde la exégesis moderna encuentra revelado implícitamente el misterio de la Asunción. Esta coincidencia de pensamientos es garantía segura de verdad.

R. Criado

Holzmeister, S. I., U., *De Christi crucifixione quid e Deut* 21,22s. *et Gal* 3,13 *consequatur*: Bibl 27 (1946) 18-29.

No raras veces se objeta a los escritores del N. T., especialmente a San Pablo, el uso incorrecto de textos del Antiguo. Tal es el caso de Gal 3,13, según Loisy, Oepke, J. Weiss.

Aunque el Apóstol omite en su cita al autor de la maldición ("*maldito por Dios*"), para no decir con frase dura y equívoca que sobre el Re-

dentor había caído la divina reprobación, en sustancia la fórmula paulina conserva el contenido de maldición.

No es en la divergente conclusión de S. Pablo y Moisés donde se encuentra la dificultad, sino en que la Ley no pensó siquiera en crucifixión, desconocida para los israelitas de entonces. La Ley se refería a la suspensión de quien ya había sido ejecutado, como lo entendió la interpretación práctica posterior (Ios 10,26s; 8,29; 2 Sam 4,12).

Pero la Ley en su tenor es universal y prescinde del estado en que llegue el madero al ajusticiado, aunque Moisés la concrete al caso de que ya muerto sea suspendido con finalidad infamante y ejemplar. Por tanto la Ley se cumplió, y con toda precisión, durante el tiempo que el adorable cuerpo de Cristo muerto estuvo pendiente de la cruz hasta su deposición. El proceder de los sanedritas confirma esta solución: precisamente porque creían obligatoria la Ley en aquel caso de quedar pendiente en la cruz el que había subido vivo a ella, es por lo que procuran se acelere su muerte, de modo que antes del descanso sabático cese la maldición divina contra los crucificados y así no pase de ellos a la tierra.

La interpretación propuesta arroja también luz sobre otro empeño de los sanedritas, el de pedir precisamente la muerte por crucifixión para el Salvador: ella y no la lapidación atraería sobre el odiado adversario la maldición consignada en la Ley. Así también lo entendió la tradición judía posterior a Cristo, comenzando por el Talmud babilonico. Este último cáliz de la maldición divina (penal) bebió nuestro Redentor por librarnos de la nuestra.

R. Criado

Flick, M., S. I., *Il Poligenismo e il dogma del peccato originale*: Greg 28 (1947) 555-563.

De muchos años acá no se juzga como temeraria toda opinión relativa a un transformismo antropológico; por ello algunos, dando un paso más, han opinado no ser imposible un "accomodement" entre el poligenismo y la fe en el pecado original. El articulista prueba ser del todo imposible esta conciliación, hablando de la humanidad esparcida por la tierra después del pecado de Adán. Para defender esta conciliación habría que recurrir a una de estas tres hipótesis: o que el pecado original no se ha transmitido a todos los hombres que han poblado la tierra después del pecado de Adán, o que este pecado se ha transmitido por otra vía diversa de la generación, o que este pecado originalmente de Adán no fué de un individuo, sino de una colectividad. El articulista va rechazando una a una estas hipótesis como imposibles de sostener.

El Concilio de Trento declara que *todos* los hombres de la tierra contraen el pecado original. Sólo pone su reserva respecto de la Inmaculada Concepción. El mismo Concilio define que a los infantes se les perdona por el bautismo el pecado original que *generatione contraxerunt*. Todos *nacen injustos de Adán*, y han de renacer en Cristo con su gracia y por el mérito de su pasión. No sólo el protestante R. Seeberg, sino también algunos católicos han juzgado no despreciable la tercera hipótesis de una rebelión colectiva. Mas está esta opinión en desacuerdo con el Tridentino, que ya en el can. 1.º sobre el pecado original declara: "Si quis non confidetur, *primum hominem* Adam..." Y en el segundo define que este pecado perjudicó no sólo a Adán *sibi soli*, sino también a nosotros. Y en el decreto de la justificación se dice que el hombre

nace "*filius primi* Adae", y nacemos espiritualmente "per *secundum* Adamum Iesum Christum". En el Concilio Vaticano estaba preparada una definicion: "De communi totius humani generis origine *ab unico* Adam".

M. Q.

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO, *Nuevo estudio sobre el "Comma Iohanneum"*: Bibl 28 (1947) 83-112; 216-235; 29 (1948) 52-76.

El presente estudio se hace en cuanto el Comma representa esencialmente un problema de la Vulgata. No puede, sin embargo, prescindir de su autenticidad. Por lo cual se impone en una primera parte, puramente histórica (p. 85-96), presentar el panorama que ofrece la Crítica en la exposición y solución del problema, con un juicio extensivo al testimonio de los documentos. En la segunda (p. 97-112; 216-235), esencialmente crítica (eliminados anteriormente los elementos orientales de manuscritos, Padres y versiones, y estudiados con idéntico resultado los del mundo occidental), céntrase la investigación sobre la Vulgata. Un estudio comparativo del análisis precedente con el sufragio de la Tradición favorable o adversa al Comma nos ilustrará en la tercera parte (vol. 29 p. 52-72) sobre el origen y evolución del Comma.

1.ª PARTE. POSICIÓN DE LA CRÍTICA (p. 85-91). La heterodoxa fué siempre, con rarísimas excepciones, hoy totalmente eliminadas, decididamente adversa al Comma, tanto en ediciones críticas como en los Tratados de Introducción al N. T., en los Comentarios y en los estudios especiales. La católica evolucionó desde un tiempo en el cual era temerario negar el Comma, hasta el actual en que apenas se puede citar un nombre que lo defienda. Hay, no obstante, un pequeño número de autores que no se atreven a pronunciarse decididamente en contra, pero una mayoría abrumadora lo rechaza explícitamente, de modo que la sentencia negativa no sólo no tiene que temer censura teológica, sino que puede utilizar el argumento de autoridad teológica.

LA VOZ DE LOS DOCUMENTOS (p. 91-96). *Los documentos orientales* (p. 92-94). En los mss. griegos el Comma no tiene representación ninguna (los cuatro mss. que le contienen son extraordinariamente tardíos y copias o transcripciones llevadas a cabo bajo el influjo de la Vulgata), ni se explica su ausencia por homeoteleuton (imposible aun en el arquetipo de todos los códices, Padres y versiones que conocemos, pues ese arquetipo estaría tan cercano al original, que no se ve cómo pudo llegar el Comma a la Vulgata) ni por recurso de los 50 célebres códices de Eusebio (demasiado pocos en número y muy tardíos para explicar la ausencia de tantas fuentes anteriores e independientes de ellos).—Las versiones orientales, todas sin excepción, omiten el Comma (Gutbier, en su edición siríaca, y Zohrab, en la armena, nos confiesan que no tenían fuentes para admitirlo, pero que lo tomaron de la Vulgata).—Más fuerza aun tiene la ausencia del Comma en los PP. Orientales, la cual es absoluta, lo mismo en los que combaten el arrianismo, sabelianismo y macedonianismo (para los cuales hubiera sido el Comma un arma decisiva), como en los que acuden a este pasaje y omiten precisamente el Comma, o en los que comentan toda la Epístola. Es decir, que la Iglesia oriental desconoce absolutamente el Comma.

*Los documentos occidentales* (p. 94-96). Los Padres lo desconocen asimismo, en las luchas contra el arrianismo, en sus tratados cristológicos o trinitarios (donde recurriendo a la combinación de otros textos

nada claros se privan del Comma, que expresaría diáfanamente su pensamiento), en las obras en que recurren a este pasaje citando el testimonio terrestre y callándose el celestial, y, finalmente, en los comentarios que exponen verso por verso la epístola entera y omiten el Comma.—Las versiones se reducen a dos grupos: Vulgata y Vetus Latina. Esta, como tal (en sus dos ramas, Itala y Africana), desconoce el Comma, sin que signifiquen nada, frente a la totalidad de los manuscritos, el Palinsesto Leonés y el Fragmento de Freising (que son españoles y, o sufrieron el influjo de la Vulgata española, o lo más que prueban es el origen español del Comma o la existencia del Comma en España, incrustado de un modo o de otro en una Vetus latina de modalidad hispánica).

2.ª Parte. Estudio crítico (p. 97-112; 216-235). El decreto Tridentino sobre la integridad de los sagrados libros, ni en cuanto a su primera condición ("prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt"), ni en cuanto a la segunda ("et in veteri vulgata latina habentur"), nos corta la investigación. No en cuanto a la 1.ª por lo que acabamos de ver. No en cuanto a la 2.ª porque el Comma no estaba en la Vulgata originariamente ni por mucho tiempo. El estudio de este problema no se ha hecho aún a fondo. La benemérita labor de Martín (según la cual mientras más se avanza hacia los orígenes menor es el número de los manuscritos que tienen el Comma) está hecha sólo a base de los 258 latinos de la Biblioteca Nacional de París, que ni son los más, ni, desde luego, los mejores. Ahora examinamos los códices de la Biblioteca Vaticana, de otras romanas, de Montecasino, París, de otras naciones (los principales) y la inmensa mayor parte de los españoles. Con esta base damos una edición crítica de todo el c. 5.º según 68 mss. No hemos podido usar los del grupo insular, pero sabido es que con relación al Comma tienen una posición negativa. Los cotejadores, por su antigüedad, concatenación, diversidad, independencia y universalidad, son suficientes para hacernos camino seguro. Ascendiendo gradualmente desde la Biblia de París, podemos remontarnos con el Fuldense (a. 541) y su arquetipo, casi a los mismos orígenes de la Vulgata. Y los hay de todos los grupos: prerrecensionales, independientes, peregrinianos, casiodorenses, isidorianos, del arquetipo de conjunción, alcuinianos, teodulfianos, casinenses, italianos, parisienses.

El análisis de los manuscritos estudiados nos enseña con relación al Comma en sí mismo: que faltaba en el primer estadio de la Vulgata, que a partir del s. 9.º empezó su inclusión-adaptación con diversas fases, y que finalmente se incorporó al texto de un modo general y con forma concreta.

La primera de estas tres afirmaciones, a más de estar sostenida por razones internas (la conformidad con los demás testigos, la imposibilidad de explicar, si era auténtico, cómo ha podido faltar en muchos manuscritos los más antiguos y mejores, y la explicación fácil de su inclusión no siéndolo), recibe una comprobación decisiva al encontrarnos con que el Comma era rechazado o desconocido durante los siglos 5.º-9.º en Italia, Francia, Islas Británicas, y en la misma España, que es donde por otra parte tuvo origen su inclusión. Es decir, que era rechazado en la universalidad de la Iglesia Latina. Así lo prueba la primera de las siete principales fórmulas con que se presenta el pasaje (*Quia tres sunt qui testimonium dant: spiritus et aqua et sanguis: et tres unum sunt*), y que está representada por manuscritos de los tipos prerrecensional (Fuldense y Amiatino en su arquetipo), francés alcuiniano (Valiceliano prima manu, Paulino, Zuricense, Luxeuil), insular (Amiantino códice, Armacano, Harleyano), español peregriniano (Legionense² texto, Valvanera

texto, Legionense[3] texto, Emilianense texto, Lexeuil arquetipo), italiano casinense (349), español catalán (Ripoll prima manu, Sangermanense probablemente), mezclado independiente o indefinido (Sangermanense probablemente, Sangalense prima manu, 4219). El origen de estos códices y la antigüedad propia o de arquetipo nos lleva por distintos caminos a los orígenes mismos de la Vulgata, y en ellos no se recibía el Comma, con la agravante de que en el grupo español peregriniano (Legionense[2], Valvanera, Legionense[3], Emilianense: todos en el margen), que representa la primera edición de la Vulgata, el Comma es juntamente conocido y rechazado al margen. Pero precisamente desde ese margen comienza a penetrar en otros códices españoles de la Vulgata una fórmula segunda (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra*: *spiritus et aqua et sanguis*: *et hi tres unum sunt in Xpo Ihu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo*: *Pater Verbum et Spiritus*: *et hi tres unum sunt*), primeramente en una forma textual ya, pero acomodada (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra*: *Spiritus et aqua et sanguis*: *et hi tres unum sunt in Xpo Ihu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo*: *Pater Verbum et Spiritus*: *et ii tres unum sunt*) en el grupo Cavense-Toletano-Complutense[2]-Oscense y 30, (es decir, en un grupo netamente isidoriano, coincidiendo plenamente con la fórmula del Comma que S. Isidoro nos ofrece en sus obras). Luego, en una fórmula textual intermedia (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terris*: *aqua sanguis et caro*: *et tria haec unum sunt. Et tria sunt qui testimonium dicunt in caelo*: *Pater Verbum et Spiritus et haec tria unum sunt in Xpo Ihu*), representada por el grupo Complutense[1]-Burgense (prima manu)-Legionense[1] con arquetipos muy arcaicos y coincidente con la fórmula dada por Prisciliano. De la fórmula cuarta, por el influjo de S. Isidoro, que fué inmenso en toda la Europa Medieval, y por el de Teodulfo, también muy poderoso, y que depende de S. Isidoro, pasó a la quinta (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra*: *Spiritus et aqua et sanguis*: *et tres unum sunt. Sicut in caelo tres sunt*: *Pater Verbum et Spiritus*: *et tres unum sunt*) primero en el margen del Valiceliano y del Sangalense, luego en el texto del Lemovicense y otros. La fórmula de S. Isidoro dió lugar, pura o con una ligera modificación, a la fórmula sexta ("*Quoniam*" *tres sunt qui testimonium dant in terra*: *Spiritus et aqua et sanguis*: *et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium, dant in caelo*: *Pater Verbum et Spiritus* "*scs.*": *et hi tres unum sunt*), que se introduce en una gran masa de códices medievales, sobre todo italianos, y aun eliminando el enigmático *in Xpo Ihu* de los códices españoles, el orden de los testigos no se modificó hasta que, establecido el paralelismo de testigos, la primacía se exigía lógicamente para los del cielo, como se hizo en la Biblia de París, de donde pasó a la Clementina (fórmula 7.ª).

Lo que se deduce del estudio del Comma mismo dentro de la Vulgata recibe una confirmación espléndida del análisis de todo el c. 5.º Este nos muestra que el Comma no es sino una más de la larga serie de interpolaciones propias de los códices hispánicos especiales representantes suyos. Ya en otros libros bíblicos eran conocidas tales interpolaciones, demostradas para el Octateuco por Dom Quentin, para Proverbios por Dom de Bruyne y últimamente, con más de un centenar de casos, para Samuel-Reyes por Dom Salmon y Dom Weber. En el c. 5.º, aparte de 60 variantes de los códices españoles (no contadas las dudosas o individuales) tenemos 6 verdaderas interpolaciones, entre ellas el Comma (p. 227-235).

3.ª PARTE.—Finalmente, el estudio de la Tradición positiva (29 [1948] 52-71) aducida en favor del Comma da los siguientes resultados.

Ni Tertuliano, ni S. Agustín conocieron el Comma. Tampoco S. Cipriano, aunque con su interpretación acomodada y alegórica del v. 8, dió ocasión a la formación del Comma, y de ahí pasó a cierto sector de la Vetus Latina. Encambio, Prisciliano lo encontró puro en el sector ya mencionado y lo adulteró con sus ribetes heréticos (p. 56-64). A partir de la Vulgata hácese en España arrebatado defensor del Comma el Seudojerónimo del prólogo "*Non ita est ordo*" a las Epístolas Católicas, prólogo probablemente de S. Peregrino, no de Prisciliano, ni menos aun del Lirinense. Lo conocen también y lo admiten S. Isidoro, Heterio y S. Beato en nuestra península: Víctor Vitense, Virgilio Tapsense, Fulgencio de Ruspe en Africa; en Italia, Casiodoro lo conoce pero no lo admite.

En orden, pues, al Comma, la conclusión que se impone es que el Comma no es original de la Vulgata, sino que nació, ocasionado por S. Cipriano, en España, en forma ortodoxa, que penetró en la Vetus Latina de esta nación, fué tomado de ella, adulterándolo, por Prisciliano, y, desconocido de S. Jerónimo pasó a la Vulgata; en España por primera vez se difundió, pasando por S. Peregrino y S. Isidoro, y por influjo de éste y de Teodulfo a los demás en su forma ortodoxa, y en la heterodoxa inconscientemente por Heterio y S. Beato, acabando por ganar terreno e introducirse con ímpetu arrollador, sobre todo a partir del s. XII, a causa del influjo hispánico, del prólogo seudojeronimiano y de la índole teológica del Comma, tan útil para la Escolástica.

Con respecto al Texto Hispánico, el estudio del Comma nos lleva a reconocer de nuevo su carácter marcadamente individual, su origen unitario, su transmisión polifacética por familias, unas prerrecensionales, otras recensionales, cuyos grupos son: a) pregriniano (Legionense$^{2}$-Valvanera-Legionense$^{3}$-Emilianense); b) isidoriano (Toletano-Complutense$^{2}$-Oscense-30-Cavense); c) sin ascendencia determinada y relacionado con Prisciliano en nuestro caso (Complutense$^{1}$-Burgense-Legionense$^{1}$); d) teodulfiano, al cual pudiera añadirse el catalán representado por la Biblia de Ripoll.

Conclusiones todas que confirman nuestros estudios precedentes sobre la Vulgata en España.

R. Criado

# Siglas adoptadas en las citas

| | | |
|---|---|---|
| ASS | = | Acta Apostolicae Sedis. |
| BeitrPhMA | = | Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. |
| Bibl | = | Bíblica. |
| CdD | = | La Ciudad de Dios. |
| CF | = | Concilium Florentinum editum a Pont. Instit. Orient. Stud. |
| CIC | = | Codex Iuris Canonici. |
| D | = | Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum. |
| Greg | = | Gregorianum. |
| LTK | = | Lexicon für Theologie und Kirche (Buchberger). |
| MGH | = | Monumenta Germaniae Historica. |
| MHSI | = | Monumenta Historica Societatis Iesu. |
| ML,MG | = | Migne, Patrologia latina et Patrologia graeca. |
| Msi | = | Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. |

# CRÓNICA

## La Décima Semana Bíblica italiana

(Roma)

La elección de los temas tuvo su origen en las exhortaciones al estudio de estos difíciles problemas contenidas en *Divino Afflante* y en la Carta al Cardenal Suhard con aseguración de amplio margen de libertad, y en la efervescencia con que ciertos ambientes intelectuales católicos se esfuerzan por traer al primer plano, casi trascendentalmente, los orígenes del mundo, y especialmente de la Humanidad. En diversos ambientes católicos, especialmente franceses e italianos, un número de estudiosos se ha lanzado con todo entusiasmo a la empresa de concordar con la enseñanza católica sistemas de las ciencias naturales que hasta ahora parecían o inadmisibles o menos conformes con ella. Negada tal disconformidad, se encuentran en la necesidad de profundizar la revelación para poner en más clara luz sus aportaciones.

El origen del mundo no racional, estudiado con relativa tranquilidad durante los cincuenta últimos años, puede decirse que ha llegado a una solución unánime en las grandes líneas. En cambio el problema de los orígenes y primer desarrollo de la Humanidad presenta múltiples aspectos cuyo estudio está expuesto a fuertes elevaciones de temperatura. Aparte de la inerrancia bíblica, están implicados en él la superioridad esencial del hombre sobre materia y animales, la unidad de la humana descendencia, la elevación del estado inicial, la universalidad de efectos de la caída y tantos otros.

A la importancia intrínseca de esos aspectos se unen el expedicionario impulso de los movidos por el deseo celoso de incorporar a la fe el mundo de las ciencias y de aprovechar para síntesis grandiosas toda la aportación de las investigaciones naturales, y el casi angustioso deseo de soluciones salvadoras que sienten en su cotidiano forcejeo pastoral otros encargados de la cura de almas.

Los cc. 1-3 del Génesis presentan tres temas de estos centrales: el hexamerón, la creación de la Humanidad y el estado en que se constituye.

El primer tema lo trató el Prof. Salvoni, de Turín. Excluídas las más recientes interpretaciones concordistas, principalmente italianas, por no ofrecer el pretendido acuerdo entre ciencias naturales y narración bíblica, mostró con el análisis comparativo interno del texto que éste no ha de interpretarse de acuerdo con las ciencias, porque mira su objeto bajo un punto de vista formalmente diverso, sino como una composición artístico-literaria, cuyo fin es inculcar las verdades fundamentales religioso-morales, y en la cual todo lo restante es mera forma. Confirmó su modo de ver, por lo que toca al número 6+1, con paralelos de Ras Samra y de la epopeya Gilgames, en los que se ve que 6+1 no es sino un procedimiento estilístico para decir que una obra emprendida se llevó a cabo. En medio de su nitidez y precisión, nos pareció urgir tanto el vestido literario-artístico, que apenas se puede distinguir esta explicación de la idealista estricta, con lo cual tal vez carece de una considera-

ción más histórica sobre la redacción concreta. Se lo hicieron presente en la discusión, al comparar la teoría con la hipótesis de una creación simultánea, así como también, en parte, al objetar que en este caso la motivación dada en Ex. 20,11 para la distribución semanal parece tener un fundamento menos palpable. Graciosamente dijo uno de los ilustres asistentes que en esta teoría la razón dada en Exodo no sólo parece inconsistente, sino una "*autentica bugia*". A lo cual respondió el disertante que creía bastar para la motivación requerida la voluntad con que Dios había determinado la consignación literaria con este artificio concreto de 6+1.

El problema más candente fué sin duda el de *los orígenes humanos*. Lógicamente, si no cronológicamente, fué precedido del estudio literario de cc. 2-3 por el P. Rinaldi, de la Congregación de Somasca, autor de un novísimo comentario a Daniel en la colección dirigida por Mons. Garofalo. Unicidad de narración y diverso modo de composición para dichos capítulos: el tercero, de una vez, por decirlo así; el segundo, más a modo de mosaico; ambos, según la crítica histórica, más que según el género literario (en este caso menos proficuo), de género verdaderamente histórico. A esta última conclusión llegó por la convergencia de tres elementos: las tradiciones de otros pueblo, cuya conexión con las israelitas hay que ponerla en tiempos cada vez más remotos, la importancia del sujeto, inasequible a las fuerzas de la mente humana, el auxilio particular de la divina providencia.

Para estudiar adecuadamente su tema, el P. Bea, Rector del Instituto, distribuyó en dos sesiones los aspectos: científico-natural y exegético-teológico. Eliminó de la investigación presente el transformismo ateo y el estrictamente materialista, para centrarla en el finalista católico. Preliminar al antropológico fué el estudio de la evolución de las especies no humanas.

Los hechos, afirmaba el disertante, no inducen a establecer una evolución que supere la especie o el tipo, sino la sucesión de unos y otros. Más bien se trata, como lo reconocen los principales exponentes del evolucionismo, de "un postulado científico", de "una hipótesis de trabajo" apta para explicar analogías. Las verdaderas especies intermedias no se encuentran. La transmisión hereditaria de las modificaciones adquiridas es aún problemática, y las mutaciones repentinas, debidas a influjos externos, no han superado con certeza los límites del tipo. Por otra parte, la teoría, que hoy se va abriendo paso entre científicos menos sectarios o imprejuzgados, que coloca ya en los elementos germinales la potencia evolutiva actuada por causas internas o externas, ni deja de presentar dificultades, ni ha recibido un consentimiento algo general de los sabios.

Estas consideraciones sobre el evolucionismo inferior no carecen de trascendencia respecto al antropológico. Pero en este campo las dificultades crecen a medida que aparecen menos concluyentes los argumentos en que se fundaba. Los órganos rudimentarios no son considerados hoy como atávicos restos de especies menos desarrolladas y superadas progresivamente, sino como residuos de una fase ontogenética aun indiferenciada. Las semejanzas de estructura y funciones entre el hombre y los animales encuentran su explicación en la semejanza de categoría en la parte animal. La paleontología, si bien ha extendido sus hallazgos, y la distribución geográfica de ellos es cada vez más amplia, es hoy más vacilante en sus conclusiones de lo que algunos se prometen, a causa de que las formas llamadas intermedias aparecen juntamente con las del *homo sapiens*, con lo cual no tenemos una evolución rectilínea, ni siquiera una sucesión continua y creciente de formas primitivas con for-

mas perfectas. Por otra parte, la carencia en el hombre de aquella especialización que capacita al bruto para vivir independiente poco tiempo después de nacer, obligaría a buscar su inserción en el árbol genealógico animal casi al comienzo mismo de los mamíferos, y es extraño que en un espacio de millones de años, requeridos desde la inserción para esa evolución, no se haya encontrado un solo miembro de ella. De aquí que recurran otros a una modificación explosiva, que interviniese, por influjo de fuerzas para nosotros desconocidas, ya a los comienzos de la vida embrional en un antropoide de tipo actual, muy especializado por tanto. Así se explicaría *a*) cómo lo más especializado ha podido originar a lo menos especializado, *b*) por qué faltan miembros intermedios. Pero en este caso estamos en plena hipótesis, y la transformación del genotipo es tan radical y tan impreparada naturalmente, que casi hemos de hablar de una verdadera nueva creación.

Así expuso esta parte el conferenciante. Prescindiendo del examen y enjuiciamiento de cada particular, una cosa hizo impresión en el auditorio, y es que no parece se pueda vocear la evolución antropológica como una adquisición científica, que muchos de sus argumentos, y aun la misma teoría, padecen hoy una fuerte crisis, bien que sus adherentes entre los naturalistas sigan siendo fuerte mayoría (aun variando notablemente en cuanto a la amplitud de la evolución y reconociendo la carencia de datos suficientes), y que crece el número de los mismos que decididamente rechazan los principios evolucionísticos, en especial aplicados al hombre, sobre todo en Alemania.

La segunda conferencia la dedicó el P. Bea al aspecto exegético, comentando previamente las palabras del S. Pontífice a la Academia Pontificia de ciencias, y afirmando que la cuestión es mixta teológico-científica, y en los momentos actuales de libre investigación y de discusión ponderada y sumisa ante las eventuales actuaciones del magisterio eclesiástico.

Pasando al examen de los textos bíblicos negó fuerza probativa a Gn 1,28, ya que la acción inmediata divina se refiere allí no al cuerpo de un modo especial, sino a todo el hombre. Gn 2,7 no excluye definitivamente el que Dios se sirviera de un organismo ya existente para, modificado, infundir en él un alma racional, pues *nefes hayya* puede bien traducirse "un individuo humano", sin que haya que decir "un animal viviente". Sin embargo, el sentido obvio y natural del texto es que se trata de una materia muerta, la cual con la infusión del alma adquirió la vida. Además, la versión "individuo humano" crea otras dificultades, que no tendrían más solución sino considerar todo el c. 2-3 como un mero conjunto de símbolos, vehículos de enseñanzas superiores. Ahora bien, ¿qué razones científicas suficientes existen para que tengamos que admitir una interpretación simbólica exclusiva, tan lejana de la tradición recibida aun oficialmente (Decr. CB)?

El argumento sacado de la formación de Eva ofrece una dificultad tan grave para el transformismo, que muchos la creen insuperable. Otros piensan eludirla, pues tratándose de un decreto positivo de Dios, ya que no se puede hablar de evolución que llegue a presentar en ningún cuerpo de bruto una verdadera exigencia de alma racional), pudo Dios, por razones a nosotros desconocidas (aunque previsibles: plástica expresión de la indisolubilidad matrimonial, unión íntima y dependencia), no querer infundir ese alma en ningún cuerpo de hembra, sino sólo en el formado de modo singular por su especial intervención con el cuerpo de Adán. No obstante esta explicación, cabe preguntarse: si el evolucionismo mitigado no puede resolver de ningún modo el origen

adámico de Eva, sino que ha de recurrir a una intervención espontánea de Dios, ¿por qué no afirmar eso mismo del cuerpo de Adán, superior a los demás vivientes en tal grado, que se ha podido decir de él, bajo el aspecto meramente científico, que entre los animales y el hombre media la distancia de un reino?

La conclusión final de esta parte fué que la exégesis sola no puede zanjar la cuestión: la Escritura no favorece el transformismo mitigado, antes lo disuade vehementemente, si bien no puede demostrar su absoluta exclusión. Por tanto, si un día llegara a ser verdad demostrada, no se podría decir que la Escritura estaba en contradicción con él.

Los puntos de vista diferentes y las aclaraciones pedidas por los asistentes fueron respondidos con serenidad y ponderación. Apuntaremos con todo algunas ideas que no creemos inútiles. Al tratar del argumento patrístico y del consentimiento tradicional, el P. Bea se lamentó de que impedido el encargado de examinarlos a fondo, no hubiera podido presentar su conferencia. Nosotros también lo lamentamos, porque pensamos que no se debe prescindir de ese estudio. Aunque los Padres no conocieron las dificultades actuales, ni tuvieron siquiera la ocasión de ponerse el problema, sin embargo, su sentir, caso de que tuviera los caracteres requeridos por los teólogos, no pudiera ser adiáforo en la controversia, sino que, si revistiera esos caracteres, representaría, como espejo, el inapelable sentir de la Iglesia; como no porque los Padres de Trento desconociesen absolutamente las dificultades modernas contra la unidad de la Humanidad, dejaron de esr infalibles en ese punto. Pudiera tal vez creerse que la libertad actual de la Iglesia resuelve el problema de modo indirecto. Pero debemos tener presente que una sentencia dejada a la discusión en determinados lapsos de tiempo, puede llegar a plena y decisiva luz con el trabajo de los doctos utilizado por la Iglesia.

El análisis de Gn 2,7 tal vez se pudiera prolongar algo más, investigando si el profundo sentido del autor sagrado es la aparición de un individuo humano o más bien el carácter de sér vivo en aquel compuesto que Dios elaboraba, por decirlo así, entre sus manos y que aun no se había presentado como tal. También Gn 2,21-24 lo creemos susceptible de ulterior desarrollo. ¿No nos encontraríamos de parte de los transformistas mitigados con una profesión de falta de exigencias de un alma racional en el cuerpo del bruto, que analizadas más hondamente resultasen verdaderas exigencias, como las que ponen nuestros Padres? ¿No es ahí precisamente a donde llevan, si algo prueban, los argumentos generales y particulares de las semejanzas, etc.? En este punto parecería más lógico científicamente el proceder de los transformistas menos mitigados en cuanto al cuerpo (los que ponen una evolución, necesaria hasta el fin, de potencialidades colocadas por Dios en el comienzo mismo de la vida), aunque hubiesen de encontrarse luego con la especial intervención divina en Gn 2,7, únicamente eludible en caso de hallarnos ante una narración exclusivamente simbólica. Si esta consideración es justa, el argumento sacado de Gn 2,21-24 adquier una fuerza que pudiera juzgarse definitiva.

*El orden sobrenatural en Gn* 2-3 ocupó el estudio del P. VACCARI. En la narración está manifiesta una idea general: la colocación del hombre en el paraíso y los bienes de que allí gozaba, eran, según el modo de narrar, superiores a las exigencias de su naturaleza. Entre los dones el más importante es el de inmortalidad, condicionado a un acto libre, por consiguiente, no debido a su naturaleza, además de que la muerte en sí misma aparece como natural condición del hombre en Gn 3,19, diso-

luble como el limo del que fué formado. Los otros, de dones ciencia infusa (v.19) y la integridad moral (v.25), fácilmente se entienden como tales, explicados los anteriores. Pero además el estudio de las narraciones de los pueblos antiguos y de los primitivos sobre la primera felicidad, recogidas especialmente por Frazer, muestran que el conocimiento de la inmortalidad paradisíaca llegó al autor del Génesis por vía sobrenatural. En efecto, éste se separa de todas aquéllas en un punto fundamental: la condición inicial, según ellas, fué la mortalidad, y después sólo a uno ofrecida la inmortalidad, que sin culpa propia no llegó nunca a alcanzar. Para el Génesis, en cambio, el estado inicial fué de inmortalidad, perdida sólo por culpa propia. Luego el conocimiento de este hecho no vino al autor, ni por tradición meramente natural, ni mucho menos por estudio propio, sino por especial intervención divina.

Mons. Garofalo sometió a crítica la opinión de Coppens (*La connaissance du Bien et du Mal et le Peché du Paradis*, Louvain, 1948), según el cual el pecado externo de nuestros primeros padres tendría un carácter sexual, en cuanto que trataron de sustraer a Jahvé, único autor de la vida y de la facultad de transmitirla, el control de la potencia generativa, poniéndolo bajo la égida de los cultos licenciosos paganos. De los dos fundamentos en que Coppens apoya esta construcción, en la cual a una variadísima erudición han dañado el demasiado libre curso a la fantasía y los sutilísimos olfateos, Mons. Garafolo deja a un lado el de los indicios bíblicos, y se consagra al fundamento arqueológico, que consiste en el significado sexual de la serpiente en el Antiguo Oriente, especialmente en Palestina. Tras un detenido análisis, su conclusión fué que el material arqueológico es deficientísimo y equívoco, cuando no totalmente oscuro, para fundar en él la más mínima conclusión: obrar de otro modo, dijo, sería construir totalmente sobre arena.

Sl P. Manuel de San Marcos estudió *la consonancia íntima entre las narraciones genesíacas* y todo el ulterior conjunto de *los libros sagrados de Antiguo y Nuevo Testamento.*

*El monoteísmo de los llamados primitivos comparado con el de Israel* fué el estudio de Mons. Florit. El monoteímo de Israel era un ataque fuerte contra el evolucionismo de la religión natural. La singularidad filológica del nombre *Jahvé* confirmaba la fuerza de ese ataque. Pero el conocimiento de la cultura de los primitivos, al descubrir en ellos un monoteísmo puro, parecía quitar a Israel su puesto único. Un estudio más a fondo del problema nos muestra que cuando el pueblo de Israel debiera presentar, paralelamente a su cultura especializada, un politeísmo manifiesto, su monoteísmo, no obstante los antropomorfismos y los constantes relapsos en la idolatría, resiste a todos los ataques. Luego, como excepción única entre los pueblos de cultura especializada, muestra claramente su origen sobrenatural y revelado.

En el aspecto práctico, la 10.ª Semana Bíblica Italiana culminó con la constitución de la A[sociación] B[íblica] I[taliana] para la difusión de la palabra escrita de Dios, y con el proyecto de normas para una edición de la Biblia Hebraica, hecha en Italia por profesores católicos, cuyo especimen se repartió a los asistentes.

R. Criado, S. I.

Roma.

# Primera Semana Teológica en la Universidad Gregoriana

(20-25 *septiembre* 1948)

Con la aprobación de la S. Congregación de Seminarios, la Universidad Pontificia Gregoriana tomó la iniciativa de esta Semana, a la cual concurrieron más de trescientos sacerdotes del clero secular y regular, profesores en gran parte de Facultades, Seminarios e Institutos de Italia. Su Exc. el Cardenal José Pizzardo, Prefecto de la S. Congregación de Seminarios y Gran Canciller de la Universidad Gregoriana, honró con su presencia la sesión solemne que dió comienzo a la Semana, y en esta ocasión el R. P. Pablo Dezza, S. I., Rector Magnífico, leyó una carta de Su Exc. Mons. J. B. Montini, en la que, juntamente con la Bendición Apostólica, transmitía el paternal aliento del Padre Santo.

La Semana Teológica comenzó con una introducción del día 20 sobre el método teológico y sobre el genuino concepto del desarrollo dogmático. La conferencia sobre el primer tema corrió a cargo del P. T. Zapelena, quien trató ya anteriormente sobre él en varios artículos de la revista "Gregorianum" (Cf. EstEcl 21 (1947) 122-128) y señaló los principios para la investigación en perfecta armonía entre la razón y la revelación. Desarrolló el segundo tema el P. M. Cordovani, O. P., exponiendo que este progreso consiste en la explicación cada vez más clara y explícita del depósito de la revelacion, cerrado con la muerte de los Apóstoles.

Puede decirse que el eje de la Semana versó sobre dos problemas fundamentales: el origen del hombre, y el orden sobrenatural en que Dios creó al hombre y del cual cayó por el pecado original. Por lo que se refiere al primer tema, no puede haber discusión entre católicos sobre el origen del alma, que es por creación en todos los hombres; se había de ceñir, pues, la discusión sobre el origen del cuerpo de nuestros primeros progenitores: ¿Procede todo el género humano de una sola pareja (monogenismo) o de varias esparcidas por diversos lugares de la tierrra (poligenismo)? Había que investigar qué dicen sobre este problema las ciencias naturales, la filosofía y teología cristianas y las fuentes de la revelación.

Al P. V. Marcozzi, S. I., de reconocida competencia en la paleontología, le cupo el desarrollo del tema desde el primer punto de vista: ¿qué dice la ciencia sobre ello? Habló del poligenismo y del evolucionismo. En cuanto al primero, fué su conclusión que las diferencias morfológicas, fisiológicas y psíquicas entre las varias estirpes o razas de hombres, vivas o fósiles, no exigen un origen diverso; el evolucionismo no puede determinar por método experimental si fué uno o bien fueron varios los pares primitivos de hombres; por tanto, si la revelación enseña que hubo una sola pareja primera, nada puede alegar la ciencia. En cuanto al evolucionismo, aseguró que, estudiado el asunto desde el punto de vista científico, no era despreciable la probabilidad y aun verisimilitud del evolucionismo en cuanto al cuerpo humano.

Este mismo día 21, por la tarde, el P. M. Flick, S. I., estudió el tema del origen del cuerpo del primer hombre, enfocándolo a la luz de la filosofía y de la teología. Filosóficamente son posibles tres hipótesis: que Dios creara el cuerpo del primer hombre con el alma, o que lo formara de una materia inorgánica, o bien de una materia organizada. En absoluto no repugna que Dios, interviniendo como causa primera y principal, utilizara como instrumento la fuerza generativa de un animal irra-

cional para formar el cuerpo del primer hombre, al cual infundió el alma espiritual. Pero siempre hay que admitir una intervención especial de Dios en la formación del cuerpo de Adán, y en el caso de usar Dios de linstrumento de un bruto jamás sería el hombre engendrado de él, por no ser una generación de un sér semejante, con el mero concurso ordinario de la causa primera. No siendo decisiva la cuestión por la razón, hay que acudir a las fuentes de la revelación. Este punto lo estudió el mismo conferenciante en la segunda parte de su conferencia. La revelación nos dice que Dios no procedió a la formación de Adán por creación, pero no excluye que actuara sobre una materia organizada. Hay que afirmar que Eva fué formada de Adán, si no se quiere vaciar de todo sentido histórico el contenido de la revelación. Por lo que toca a la formación del cuerpo de Adán, si se quiere sostener cierta evolución, admitiendo algún enlace físico de procedencia de seres inferiores, no parece estar esto en contradicción con verdades pertenecientes al depósito de la fe. Sobre este punto tampoco se ha expresado con datos suficientes la ciencia, como declaró S. S. Pío XII en 1941 a la Academia Pontificia de las Ciencias.

El día siguiente, 22, el P. H. Lennerz, S. I., expuso la doctrina contenida en la revelación sobre la unidad del género humano. No es posible, dijo, separar el rígido monogenismo de la fe, pues lo ha enseñado siempre la Iglesia no por motivos naturales, sino de la revelación, aún oponiéndose a la opinión de muchos pueblos antiguos. En la Sagrada Escritura se declara explícitamente, y no es posible rechazar el testimonio fundamentalmente histórico del Génesis, apelando a peregrinas interpretaciones No se trata tampoco de una verdad de escasa importancia, sino del fundamento del dogma del pecado original y del otro de la redención, como los ha entendido siempre la Iglesia. Supuesto el poligenismo, no se salvan la unidad y universalidad del pecado original, que se transmite por generación, según la Tradición sancionada por los Concilios; ni se salva la universalidad de la salvación que nos viene de Cristo.

Sobre la elevación del hombre al orden sobrenatural hablaron los PP. V. De Broglie, S. I., y C. Boyer, S. I. Por la tarde de este mismo día desarrolló el P. De Broglie su conferencia sogre la "Gratuïdad del orden sobrenatural al cual ha sido el hombre elevado". Por las citas de las notas de este trabajo publicado como los anteriores (menos los de la introducción) en "Gregorianum" (3-4, 1948), se ve que su propósito era refutar el libro del P. Lubac *Surnaturel* (París, 1946), según el cual se puede sostener la gratuidad del orden sobrenatural, aun admitiendo, como él, en la criatura racional la imposibilidad metafísica de un fin último diverso de la visión beatífica. Evitando entrar en la cuestión de la posibilidad de la pura naturaleza, que tiene el conferenciante por intrincada, no puede negarse, dice, la posibilidad de un estado de la naturaleza no elevada al fin último de la visión beatífica, sin ponerse en oposicion con lo que enseña la revelación acerca del orden sobrenatural; pues por una parte S. Juan y S. Pablo nos hablan claramente de la gratuidad absoluta de la gracia para la naturaleza humana, y los Padres al menos implícitamente lo entendieron así al ponderar la liberalidad de Dios al adoptarnos como hijos y elevarnos de la condición de siervos, y cuando ponderan nuestra divinización por medio de la gracia. Se equivoca Lubac al sostener que Bayo defendía una exigencia jurídica y no la ontológica de la gracia, y que sólo en aquel sentido fué condenado por la Iglesia. Expuesta luego la subsiguiente posición intermedia de cierta escuela agustiniana (Noris, Lafosse, Gavardi), concluye el orador

que las condenaciones de la Iglesia caen principalmente sobre la proposición de que el fin de la visión beatífica sea nuestro fin único y necesario; condenación que en dicho sentido mantiene la Encíclica *Pascendi* contra el modernismo.

El 23 desarrolló el P. Boyer su conferencia sobre "la relación entre el orden sobrenatural y el orden moral". Refutó dos recientes teorías que confunden el orden natural con el sobrenatural. La primera es la de Maritain, según el cual en el estado actual de la naturaleza caída y reparada no puede haber una doctrina moral completa basada en la razón sin recurrir a la fe. La segunda, más radical, del P. de Lubac, niega que pueda haber una moral natural fuera del orden sobrenatural, es decir, que todo acto bueno ha de ser necesariamente sobrenatural y todo acto al que falte la gracia será malo por necesidad. Va el P. Boyer refutando paso a paso a sus adversarios, y resume así al final su conclusión: "Decimos a Maritain: nuestra situación de criatura colocada en el orden sobrenatural modifica sin duda la regla de nuestra conducta, pero no modifica nuestra filosofía moral; y decimos también al P. De Lubac que esta situación nuestra no es la única posible, y por consiguiente se debe concebir un acto moralmente bueno que no sea un acto sobrenatural"

Por la tarde de este mismo día, el P. F. Asensio, S. I., habló largamente de lo que nos enseña el Génesis sobre la persona de Adán y sobre el pecado original. Admitió la idea de un Adán-niño por la inocencia antes del pecado, pero probó lo infundado de un concepto de un Adán ignorante aún de las leyes que regulan la transmisión de la vida. Su pecado grave fué esencialmente la desobediencia, si bien por algunos indicios del relato bíblico y una serie de datos extrabíblicos, arqueológicos sobre todo, pudiera parecer sexual-rígido o sexual-medio. Efecto de este pecado sobreviene la ciencia del bien y del mal, que no es ciencia primera, ni universal, ni sexual, sino ciencia del pecado.

¡Al día siguiente, 24, el P. B. Mariani, O. F. M., volvió a estudiar el mismo tema del pecado de Adán, pero a la luz de S. Pablo. Después de un profundo examen de los textos paulinos referentes a Adán y su pecado, concluye que el pecado de Adán es de un solo hombre (no de una colectividad) adulto, responsable en alguna manera de toda la Humanidad y consiste en un acto de desobediencia. Por la tarde de este día Mons. Parente volvió a tratar de la existencia y naturaleza del pecado original. Presentó una vasta síntesis de la doctrina basada en documentos de la Iglesia, textos de la Escritura y enseñanzas de la Tradición y de la Teología. Fijó el hecho de la transmisión del pecado de Adán, su esencia y sus consecuencias, el modo de transmisión, su remisión por el bautismo, y señaló finalmente la existencia de otros elementos opinables.

Tal fué lo que podríamos llamar la parte saliente de las conferencias de esta Semana Teológica. No faltaron también otros temas de actualidad, aunque no tanto desde el punto de vista dogmático. El P. Boyer habló el tercer día de las tentativas "ecuménicas" de los disidentes de la Iglesia en pro de la unidad y de su posible retorno a base de las directivas del magisterio eclesiástico. El P. F. Hürth, S. I., trató de diversos puntos de la moral relativa al matrimonio: validez de ciertos matrimonios contraídos con fines profanos, cooperación material y pasiva al onanismo artificial, fecundación también artificial y aplicación de la teoría Ogino-Knaus. Entre los temas teológicos, ya el día 21 se trató de uno de gran actualidad: el de la definibilidad de la Asunción de María. Lo desarrolló, con su ordinaria competencia, el P. J. Filograsi, S. I., que antes publicó un amplio estudio sobre ello en la revista "Gregorianum", y posterior-

mente otro en "La Civilitá Cattolica". Su conclusión fué ésta: la Asunción de María es definible una vez que es verdad revelada, pero no juzga necesario incluir en la definición la muerte de la Virgen.

Finalmente se expusieron dos temas, uno de interés local y otro de importancia histórica. El P. F. Capello, S. I., presentó un estudio de la nueva Constitución italiana comparada con la legislación eclesiástica, y el P. E. Kirschbaum, S. I., otro sobre las actuales excavaciones debajo de la Basílica de S. Pedro del Vaticano, para dar cuenta de la marcha y los resultados de ésta, en la medida hoy prudente y con la autoridad de un arqueólogo que preside dichas obras.

El fin de esta Semana Teológica fué, según expresión del R. P. Pablo Dezza, S. I., Rector de la Universidad Gregoriana, en su discurso de apertura de la Semana, aportar un rayo de luz en una serie de problemas de interés general. Como toda obra humana, tuvo sus defectos, quizá por abarcar demasiado y ser algunos trabajos largos en exceso, lo que impedía su entera lectura y amplia discusión. En "La Civiltà Cattolica" notaron cierta vaguedad, "debida tal vez a la preocupación de evitar todo síntoma que pudiese parecer polémico, lo cual dañaba a la plena inteligencia de la importancia del problema tratado". Pero parece indudable que se alcanzaron resultados positivos, no sólo por el contacto personal y el cambio de ideas que promovió la Semana entre teólogos provenientes de diversas partes de Italia, sino también especialmente porque contribuyó a la solución de los problemas en ella ventilados.

## El IV centenario de Suárez en la Facultad de Teología de Granada

La Facultad de Teología de Granada celebró, del 10 al 14 de octubre, un ciclo de conferencias en homenaje al P. Francisco Suárez, en el IV Centenario de su nacimiento. Se estudiaron diversos aspectos de la teología espiritual del Doctor Eximio y Piadoso, según el programa siguiente:

Día 10 de octubre: *El sacerdocio y su perfección en Suárez*, por el P. Ulpiano López, profesor de Teología Moral y Pastoral en la Facultad Teológica de Granada.

Día 12: *La esencia del acto místico y las disposiciones necesarias para él, según la doctrina de Suárez*, por el P. José Hellín, prefecto de Estudios de la Facultad Filosófica de Chamartín de la Rosa (Madrid).

Día 14: *Perfil espiritual de Suárez*, por el P. Felipe Alonso Bárcena, rector de la Facultad Teológica de Granada.

## Congreso Asuncionista en Buenos Aires

A principios de octubre fué clausurado en Buenos Aires el Congreso Asuncionista Franciscano de América latina, con asistencia de representantes de la Orden de Frailes Menores de toda Iberoamérica. El Presidente de la Argentina, general Juan Domingo Perón, en carta autógrafa a Su Santidad Pío XII, renovó el voto Asuncionista y le suplicó que accediese a cumplir los votos formulados por el Congreso. Asistió con su Gabinete a la sesión de clausura. Anteriormente, en un decreto, había suscrito el temario adoptado para el Congreso.

Esta asamblea elevó al Papa las tres siguientes peticiones: 1.ª Que la Asunción de la Virgen María a los cielos en cuerpo y alma sea definida como dogma de fe. 2.ª Que se digne el Soberano Pontífice añadir al Año Santo de 1950 la calificación de Año Mariano, en conmemoración del XIX Centenario del tránsito de la Virgen María. 3.ª Que se instituya una fiesta litúrgica de la Realeza de María, incluyendo en las letanías lauretanas la invocación: "Reina del Universo, ruega por nosotros".

## Fiesta de Santo Tomás en la Universidad Pontificia de Comillas

La Universidad Pontificia de Comillas ha celebrado diversos actos en honor de Santo Tomás durante los días 5, 6 y 7 de marzo. El día 5, las Facultades de Teología y Filosofía le dedicaron un acto público con discursos y tesis defendidas y argüidas públicamente. En la de Teología, el Licenciado D. Luis Alonso Schökel, S. I., expuso *Los problemas del Pentateuco en las recientes orientaciones del Magisterio de la Iglesia.* El Profesor R. P. Joaquín Salaverri, S. I., presentó la tesis *El Magisterio infalible de la Iglesia en la doctrina del Doctor Angélico y Común,* de la cual fué ponente el Licenciado D. Juan Ramírez, de Canarias, y le arguyeron el Licenciado D. Mariano Jimeno, de Zaragoza, y el Licenciado don Miguel Valentín-Gamazo, de Madrid. El Profesor R. P. Jesús González-Quevedo, S. I., presentó la tesis *El Sacramento de la Penitencia en la enseñanza de Santo Tomás,* de la cual fué ponente el Licenciado don Gabriel Santos, S. I., y le arguyeron D. Eduardo Aguirre, de Camagüey, y D. Jesús Marín Navarro, de Calahorra.

En la de Filosofía, D. Mariano Ferreras, de León, expuso *La naturaleza del instinto animal.* El profesor R. P. José M.ª Alejandro, S. I., presentó la tesis: *Planteamiento y solución del Problema Crítico,* de la cual fué ponente D. Dacio Fernández, S. I., y le arguyeron D. Alejo Aliaga, de Tarazona, y D. Lucio García, de Burgos.

El día 6 celebró su acto la Academia de Derecho público. Se leyeron las siguientes disertaciones: *Tendencias de actualidad en torno a ciertas libertades religiosas,* por el Rev. Sr. D. Antonio Rey, de Vitoria, e *Ideas de Jacques Maritain sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado,* por el Rev. Sr. D. Malaquías Zayas, de Barcelona.

Los actos del día 7 fueron más bien religiosos, con panegírico del Santo.

## Una nueva revista «Latinoamérica»

Después de una larga preparación, acaba de aparecer en la ciudad de México la nueva revista "Latinoamérica". La Editorial "Buena Prensa" planeaba hace tiempo la manera de crear un órgano de cultura católica para todo el Continente. Con este fin reunió en México y en Bogotá dos Congresos, en los que se trazó el plan de la revista, y dos miembros de su junta directiva recorrieron todos los países latinoamericanos a mediados del año pasado, para coordinar la labor periodística de vasto alcance que se propone desarrollar la nueva revista.

Acaba de aparecer su primer número, como una información de la cultura latinoamericana, y cuenta con la colaboración de los más destacados valores intelectuales católicos de estos países. Intenta así vincular todas las fuerzas vivas en una cruzada de unión y mutuo conocimiento

que ha de contribuir a la exaltación de las más caras tradiciones y a la elevación del catolicismo de los pueblos que forman el bloque latinoamericano.

# NECROLOGÍA

† El 29 de noviembre fallecía en Roma el *P. Timoteo Schaefer*, en el Colegio Internacional S. Lorenzo de Brindis, de los Frailes Menores Capuchinos, a los 71 años de edad, profesor de Derecho Canónico durante veinte años allí mismo, y de Historia Eclesiástica en la Academia Eclesiástica, Juez prosinodal y Consultor de tres Congregaciones Romanas: de los Sacramentos, de Religiosos y del Santo Oficio. Nació en 1877 en Hechingen, y entró en la Provincia Capuchina Renano-Westfálica. Se doctoró en Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana, luego en Filosofía y más tarde en Derecho Civil y Romano en el Instituto Pontificio de S. Apolinar. En 1918 publicó en alemán su famosa obra sobre el matrimonio, tan bien recibida del público, que en 1924 llegaba a la nona edición. En 1921 y 1922 dió a la estampa, también en alemán, sus obras sobre la administración de los Sacramentos, y sobre el derecho de los Párrocos y Vicarios parroquiales, a las cuales siguió un año más tarde otra sobre el derecho de los Religiosos, obra de grosor respetable, que salió en 1927 vertida al latín con el modesto título *Compendium de Religiosis*, de 1.215 páginas, que en 1947 alcanzaba la cuarta edición. Numerosos son sus artículos publicados en diversas revistas. Se destacó principalmente su disertación presentada al Congreso jurídico internacional de 1933: *Justinianus I et vita monastica*.

† El 22 de octubre entregaba su alma a Dios en Roma el *P. Guillermo de Jerphanion, S. I.*, uno de los principales investigadores de la antigüedad bizantina y oriental, y por treinta años profesor del Pontificio Instituto Oriental, como uno de los fundadores. Había nacido en 1877 en Ponteves (Var), de Francia, y entrado en la Compañía de Jesús, fué enviado a las misiones de Armenia y Anatolia, confiadas a su Provincia de Lyon. Llevado de su afán investigador, recorrió todos los principales monumentos arquitectónicos y cuadros de la antigüedad que se conservaban en Capadocia. Fruto de su labor fueron los siete volúmenes publicados entre 1925 y 1942. El dió a conocer los monumentos del arte siro-palestinense de los siglos V y VI, ponderando su importancia a pesar de las persecuciones de los Emperadores iconoclastas. Obras suyas fueron: *Mélanges d'archéologie anatolienne*, Beirut, 1928; *Le Calice d'Antioche*, Roma, 1926; *Les miniatures du manuscrit syriaque N. 559 de la Bibliotèque Vaticane*, Città del Vaticano, 1940; *Le Missel de la Sainte-Chapelle à la Bibliotèque de la ville de Lyon*, Lyon, 1944, etc. Numerosísimos fueron sus artículos en revistas científicas, y reunió varios de ellos en dos recios volúmenes, que intituló *La Voix des monuments*, París-Roma, 1930-1938. Era miembro de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras de París, de la Academia Pontificia Romana de Arqueología, de la Sociedad de Estudios Bizantinos de Atenas, y de otras varias.

† Confortado con la bendición del Papa, fallecía en Eichstätt (Baviera) *Mons. Martín Grabmann*, el 9 de enero del presente año, a los 74 años de edad. Sacerdote desde 1898, inauguró su cátedra en 1906 en el Liceo Filosófico-teológico de Eichstätt, para pasar luego a regentar la cátedra de profesor de dogma en las Facultades de Teología, primero

de la Universidad de Viena en 1913, y luego de la de Munich en 1918. La guerra le hizo volver a Eichstätt, salvando así de la destrucción su riquísima biblioteca. En 1936, con ocasión de sus 60 años, le ofrecieron sus admiradores una "Miscellanea", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, en la que reseñaban ya entonces 215 trabajos por él publicados, número que debería hoy día ser notablemente aumentado. Entre tanto cúmulo de libros y artículos debidos a su pluma erudita mencionaremos siquiera sus varios volúmenes dedicados a Santo Tomás, entre los que figura su vida, a Alberto Magno y al aristotelismo medieval con sus dos volúmenes, *Mittelalterliches Geistesleben*. Fundamentales son sus dos tomos, *Geschichte der scholastischen Methode*, en que examina el método escolástico de la literatura patrística hasta principios del siglo XIII. En España le ha dado celebridad su *Historia de la Teología católica*, basada en el compendio de Scheeben, que en 1940 nos presentó en versión española el P. David Gutiérrez, O. S. A., siguiendo las huellas de Salvador Minguijón, quien anteriormente vertió del mismo *La Filosofía medieval* y *Santo Tomás de Aquino*. Grabmann colaboró en la colección BeitrGPhMA y en la enciclopedia LTK, y se caracterizaba en sus escritos por su riquísima bibliografía, en la que figuraba una innumerable cantidad de manuscritos por él consultados. Era miembro de las principales Academias, fué nombrado doctor *honoris causa* por las Universidades de Lovaina, Milán y Budapest, y era del Consejo de dirección de *Monumenta Germaniae historica*. La Paulusverlag de Suiza publicaba en 1948 la última obra del Dr. Grabmann, el tomo IV de la "Coll. Tomistische Studien": *Die theologische Erkenntnis-und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seinen Schrift in Boetium De Trinitate*.

† El 6 de mayo de 1948, a la edad de 91 años, dejaba este mundo el conocido escritor ascético-místico *Dom Vital Lehodey*. Nacido en 1857, se ordenó en 1880 en el Seminario de Coutances. Diez años más tarde entraba en la Trapa, y fué consagrado Abad de la de Bricquebec, en Normandía, cargo que desempeñó durante treinta años. Le han dado fama mundial sus dos obras *Les Voies de l'Oraison Mentale* (París, 1908), y sobre todo *Le Saint Abandon*, que los PP. Cistercienses de Viaceli vertieron al castellano de la cuarta edición francesa (Cóbreces [Santander], 1926). Sus obras han sido traducidas a diversos idiomas, y de la primera de las dos mencionadas escribió Cayré que "es una de las mejores que se han escrito en estos tiempos sobre mística".

# LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES.

SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. I., *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica.* Con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948 (Col. Filosof. "Lux", Fuentes Históricas y Textos clásicos, 2).—Edit. Atlántida, S. A. (Barcelona 1948) 103.

GONZÁLEZ RIVAS, SEVERINO, S. I., *Constitución Apostólica "De Sacris Ordinibus Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus.*—C. S. de I. C., Inst. "San Raimundo de Peñafort". Tirada aparte de RevDerCan 2 (1948) 30.

GUZMÁN RENSHAW, EUGENIO, *Principio de Teodicea.*—Edit. Bibliográfica española (Madrid, 1949) 107.

LARRÁYOZ, MARTÍN, PBRO., *La vocación misionera según las cartas de San Francisco Javier.*—Gráf. Iruña, impr. del Obispado (Pamplona, 1949) 36.

YANGUAS, AURELIUS, S. I., *Commentarius in quasdam Sti. Officii normas de agendi ratione confessariorum circa VI Decalogi praeceptum.*—Libr. del Corazón de Jesús (Salamanca, 1948) 52, ptas. 4.

ESCANCIANO, ELISEO, S. I., *Casus conscientiae.* Facultas theologica S. Bellarmini. Scolasticat (Zikawei. Shanghai (20) [China] 1938-1948) 499.

PISTONI, IOSEPH, PBRO., *De agendi ratione confessariorum circa sextum decalogi praeceptum,* iuxta Normas a Suprema Congregatione S. Officii latas die 16 maii 1943. Edit. 3.ª—Ex Typogr. Pont. et Archiep. Immaculatae Conceptionis (Modena, 1948) XVII + 127, L. 200.

CROEGAERT, AUG., PBRO., *Les rites et les prières du Saint Sacrifice de la messe. Plans pour sermons et leçons.* II, *La messe des fidèles depuis l'Offertoire jusqu'à la Secrète,* 2.ª ed.—H. Dessain (Malinas, 1949) XII + 406.

* Del Direct. de las EDIT. DE LA UNIVERSIDAD DE OTTAWA, P. L. Lanclôt, O. M. I.

BARABÉ, PAUL-HENRI, O. M. I., *Un Siècle de Miséricorde.*—Edit. de l'Université, Avenue Laurier Est (Ottawa, 1948) 415.

FORBES, EUGENE A., PBRO., *The canonical separation of consorts. An historical synopsis and commentary on canons 1128-1132* (Universitas Catholica Ottaviensis, Ser. canonica, 15).—Les Edit. de l'Université d'Ottawa (Ottawa, 1948).

* Del Direct. de las Public. de las FACULT. DE FIL. y TEOL. DE SAN MIGUEL, F. C. P., Argentina.

QUILES, ISMAEL, S. I., *Filosofía y vivir. Esencia de la filosofía* (La Filosofía de nuestro tiempo, 1).—Espasa-Calpe Argentina, S. A. (Buenos Aires, 1948) 103.

— *Heidegger el existencialismo de la angustia* (La Filosofía de nuestro tiempo, 3).—Espasa-Calpe Argentina, S. A. (Buenos Aires, 1948) 108.

SEGUNDO, JUAN LUIS, S. I., *Existencialismo, filosofía y poesía. Ensayo de síntesis* (La Filosofía de nuestro tiempo, 2).—Espasa-Calpe Argentina, S. A. (Buenos Aires, 1948) 108.

* Del BIBLIOT. DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION de Québec, Canadá.

ROY, LUCIEN, S. I., *Lumière et Sagesse. La grâce mystique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, 6).—(Montréal, 1948) 299.

*Sciences ecclésiastiques.* (Les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal, 1).—(Montréal, 1948) 253.

* Del presidente de la AGRUPACION HUMANISTICA ESPAÑOLA de Salamanca.

*Agrupación Humanística Española.* Curso de Humanidades clásicas. Verano de 1948. *Memoria.*—Pontificia Universidad Eclesiástica (Salamanca, 1948) 64.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sec. de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

BARCIA TRELLES, CAMILO, *Estudios de Política internacional y Derecho de gentes.*—C. S. de I. C. Inst. Francisco de Vitoria (Madrid, 1948) 585.

GARCÍA HOZ, VICTOR, *Un programa de enseñanza social en la escuela primaria.* Misiones pedagógicas.—C. S. de I. C. Inst. San José de Calasanz (Madrid, 1948) 62.

WILLMANN, OTTO, *Teoría de la formación humana,* t. 2.º, Trad. del alemán por

Salustiano Dufiaiturría. Ser. B, n. 3.—C. S. de I. C., Inst. San José de Calasanz de Pedagogía (Madrid, sin fecha) 517.

SÁEZ, EMILIO, *Los ascendientes de San Rosendo.* Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X.—C. S. de I. C., Inst. Jerónimo Zurita (Madrid, 1948) 136.

BAYLE, CONSTANTINO, S. I., *El IV centenario de Don Fray Juan de Zumárraga.*—C. S. de I. C., Inst. Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1948) 65.

ALLISON PEERS, E. *Madre del Carmelo* (Retrato de Santa Teresa de Jesús). Trad. española de Esteban Pujals.—C. S. de I. C. (Madrid, 1948) 265.

MALDONADO DE GUEVARA, FRANCISCO, *La Maiestas Cesárea en el Quijote.*—C. S. de I. C., Inst. Miguel de Cervantes de Filología Hispánica (Madrid, 1948) 102.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apar. 466, Biblioteca de A. C

NÁCAR-COLUNGA, *Nuevo Testamento.* Vers. directa del texto original griego, por ELOÍNO NÁCAR FÚSTER, PBRO y ALBERTO COLUNGA CUETO, O. P.—(Madrid, 1948) 449.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Nuevo Testamento.* Vers. directa del griego con notas exegéticas (Edic. separada de la vers. de la Sagrada Biblia, por BOVER CANTERA).—(Madrid, 1948) 622.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica.* Trad. española, 2, *Tratado de la Santísima Trinidad* (1, q. 27-43). *Tratado de la Creación en general* (1, q. 44-49) Introd. de SANTIAGO RAMÍREZ, O. P.—(Madrid, 1948) XX + 887.

*Místicos franciscanos,* 2, *Fr. Bernardino de Laredo, Fr. Antonio de Guevara, Fr. Miguel de Medina, Beato Nicolás Factor.* Edic. prep. por los redact. de "Verdad y Vida". Introd. de JUAN B. GOMIS, O. F. M.—(Madrid, 1948) XVI + 837.

BALMES, JAIME, *Obras completas,* 3, *Filosofía elemental* y *El criterio.* Edic. dirigida por la Fundac. Balmesiana.—(Madrid, 1948) XX + 755.

VIZMANOS, FRANCISCO DE B., S. I., *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva.* Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de trabajos patrísticos sobre la virginidad.—(Madrid, 1949) XXIV + 1306.

* De Public. de "ARCHIVO IBERO-AMERICANO", Joaquín Costa, 66, Madrid (2).

PAZOS, MANUEL R., O. F. M., *El Padre Alonso Salizanes, General de los Franciscanos y Obispo de Oviedo y Córdoba* (1617-1685).—(Madrid, 1946) XII + 187.

— *Cronistas de la Provincia de Santiago.*—(Madrid, 1948) XII + 121.

* Del INSTITUTO BRITANICO, Almagro, 5, Madrid.

SENCOURT, ROBERT, *Saint Paul envoy of grace.*—Hollis and Carter (Londres, 1948) VIII + 255.

S. M. C., *Henry Suso Saint and poet. A Study.*—Blackfriars (Oxford, 1947) VIII + 167.

* De la CONV. CATOL. INTERN., San Sebastián. Apartado 66.

*Conversaciones Católicas Internacionales. Documentos,* 1.—Gráf. Escelicer, S. L. (San Sebastián, 1948) 150.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Avenida de José Antonio, 581, Barcelona.

GUBIANAS, ALFONSO M.ª, O. S. B., *Misal cotidiano de los fieles,* 7.ª ed.—(Barcelona, 1948) 1064.

BASILIO DE SAN PABLO, S. P., *Santa Gema Galgani,* 2.ª ed. refundida sobre el *Epistolario. El libro de los éxtasis* y demás escritos.—(Barcelona, 1948) 335.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

MORTARINO, JOSÉ, PBRO., *Breve tratado de religión.* Sucinta exposición de la doctrina católica para uso de las escuelas..., según el catecismo de Pío X. Texto aprob. por la S. C. del Concilio. Trad. de la 13.ª ed. italiana, por CIPRIANO MONTSERRAT, PBRO., 5.ª ed.—(Barcelona, 1948) 286.

* De la EDIT. POLIGLOTA, Petrixol, 8, Barcelona.

DE ARQUER Y FERRER, MIGUEL, PBRO., DE SEMIR Y DE ARQUER, ABOG., *Derecho matrimonial. El matrimonio como institución natural, como sacramento.*—(Barcelona, 1949) XVI + 290.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Apartado 73, Bilbao.

GARMENDIA DE OTAOLA, A., S. I., *Guiando las lecturas y los espectáculos.*—(Bilbao, 1948) 48.

* De la EDIT. BEAUCHESNE de París.

*Le signe sacré de la misericorde.*—(París, 1948) 140.

* De la VERLAG JOSEF HABBEL, Gutenbergstrasse, 17, Regensburg, Alemania.

WILPERT, PAUL, *Erziehung zur freiheit* (Die Diskussion, 1).—(Regensburg, 1948) 23.

TERNUS, JOSEF, S. I., *Der Gegenwärtige Stand der Assumptafrage* (Die Diskussion, 5).—(Regensburg, 1948) 61.

— *Die Abstammungsfrage heute* (Die Diskussion, 4).—(Regensburg, 1948) 96.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, I (Austria).

WILLAM, FRANZ MICHEL, *Der Rosenkranz und das Menschenleben.*—(Viena, 1949) IX + 335.

DEMAL, WILLIBALD, O. S. B. *Praktische Pastoralpsychologie.*—(Viena, 1949) 319.

NIEDERMEYER, ALBERT, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, t. 1.º—(Viena, 1949) XXI + 508.

* De la BUITGEVERIG PAUL BRAND, Prins Hendriklaan, 6, Bussum, Holanda.

BENDER LUDOVICUS, O. P., *Ius publicum ecclesiasticum.*—(Bussum, 1948) 232.

* De la EDIT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Napoli, Italia.

BOZZOLA CAROLUS, S. I.-GREPPI, CRESCENTINUS, S. I., *De Verbo incarnato. De gratia et de Virtutibus* (Cursus Theologicus a Prof. Facult. Cheriensis et Kuruiitanae exaratus, 3).—M. D'Auria S. Sedis Apost. Typogr. (Nápoles, 1948) 305.

MARCHESI, FRANCISCUS M., S. I., *Summula Iuris Publici Ecclesiastici.* Pont. Collegio Leoniano Anagnino.—M. D'Auria (Nápoles, 1948) 172.

* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Turín.

DAFFARA, MARCOLINUS, O. P., *De peccato originali et de Verbo Incarnato.* Cursus manualis Theologiae dogmaticae secundum D. Thomae principia.—(Turín, 1949) XXIII + 462.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De Unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et victima.* Pont. Instit. Intern. Angelicum.—(Turín, Roma, 1948) IX + 162.

* De la SOCIETE DE S. JEAN L'EVANGELISTE, Desclée et Cie., Tournai.

COURDRAY, J., *Métode de chant Grégorien d'après les principes rythmiques de Solesmes.* Préface du Dom J. Gajard. *Rythme et esthétique du chant Grégorien. Aperçu historique et législation ecclésiastique.*—(París, Tournai, Rome, 1948) VIII + 212.

* De la EDIT. CASTERMAN, S. A. Tournai.

SAGEHOMME, G.-DUPUIS, E., S. I., *Répertoire alphabétique de* 15.000 *auteurs avec* 50.000 *de leurs ouvrages (Romans et Pièces de Théâtre) qualifiés quant à leur voleur morale*, 7.ª ed. por E. DUPUIS, S. I., Directeur de la "Revue des Auteurs et des Livres".—(Tournai. París, 1947) 654.

# "MANRESA"

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION ASCETICA Y MISTICA, DIRIGIDA POR PP. DE LA COMPAÑIA DE JESUS

NUEVA ORGANIZACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN: P. J. A. Aldama (Granada), P. T. Arellano (Pamplona), P. J. Calveras (Barcelona-Sarriá), P. E. Hernández (Comillas), P. M. Nicolau (Granada), P. J. Olazarán (Oña).

SECRETARIADO: José Calveras, S. I., Dr. Amigant, 14, Barcelona.

ADMINISTRACIÓN: Librería Religiosa. Aviñó, 20, Barcelona.

PROGRAMA:

Ascética y mística general. Ascética y mística ignaciana. Ejercicios de San Ignacio.

Bibliografía hispano-americana de espiritualidad. Bibliografía general de Ejercicios.

Crónica de espiritualidad. Crónica de Ejercicios

Investigación. Información. Alta vulgarización. Orientaciones.

PRECIO. Suscripción para 1949: España y naciones del convenio postal, 50 ptas. Demás naciones, 60 ptas. Número suelt , 14 pesetas. Número atrasado, 16 ptas.

# FRANCISCO SUÁREZ

En el IV centenario de su nacimiento

## ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

Número extraordinario (abril-septiembre 1948) de 550 páginas, 15 artículos, 9 notas en que se estudia al P. Suárez desde todos los puntos de vista de las ciencias eclesiásticas, y con una BIBLOGRAFIA SUAREZIANA o reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca del Doctor Eximio desde el centenario de su muerte, 1917, hasta el presente.

Puede adquirirse al precio de 80 ptas. Dirija los pedidos a

**EDICIONES FAX**

**Zurbano, 80 - Apartado 8001 - Madrid**